

UNIVERSITY  
OF  
TORONTO  
LIBRARY







# SPINOZA - JACOBI - LESSING

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN  
LITERATUR UND PHILOSOPHIE IM 18. JAHRHUNDERT

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD  
VAN DOCTOR IN DE WISBEGEERTE AAN DE RIJKS-  
UNIVERSITEIT TE GRONINGEN, OP GEZAG VAN DEN  
RECTOR-MAGNIFICUS DR. J. VAN WAGENINGEN

**SPINOZA - JACOBI - LESSING.**

DOOR DE DOCTOR IN DE WISBEGEERTE, HENRI  
DE FACULTEIT IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN  
OP VRIJDAG 13 MEI 1916, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR  
DOOR THEODORUS CORNELIUS VAN STOCKUM  
GEBORN TE DORDRECHT. \*\*\*\*\*

186577

P. NOORDHOFF, — 1916 — GRONINGEN.

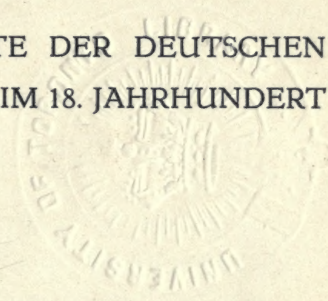
Garasny



G.H  
58664s

# SPINOZA - JACOBI - LESSING

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN  
LITERATUR UND PHILOSOPHIE IM 18. JAHRHUNDERT



PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD  
VAN DOCTOR IN DE WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-  
UNIVERSITEIT TE GRONINGEN, OP GEZAG VAN DEN  
RECTOR-MAGNIFICUS DR. J. VAN WAGENINGEN,  
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN  
EN WIJSBEGEERTE, TEGEN DE BEDENKINGEN VAN  
DE FACULTEIT IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN  
OP VRIJDAG 19 MEI 1916, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR,  
DOOR THEODORUS CORNELIS VAN STOCKUM  
GEBOREN TE DORDRECHT. \* \* \* \* \*

186577.  
11.1.24.

VAN MIJN VADER  
VAN DE NACHTAFTENS MIJNER MOEDER  
VAN MIJN WIF

P. NOORDHOFF. — 1916. — GRONINGEN.

Germany





Bi het verschijnen van dit proefschrift is het mij een aangename taak, U allen, mijne Heeren Hooglecturen in de Faculteit der Letteren en Wysbegeerte mijn dank te spreken voor het onderwijs, dat ik van Urecht ontving.

In de allereerste plaats geldt die dank U. Hoogzekerlic. Heerzame mijn Hoogzachte Promotor, die zowel door Uwe geleerde persoonlijkheid als door Uwe directe aandacht mijn ingezigt en dillettantisch interesse voor wetenschappelijke problemen tot een ernstige en duurzame belangstelling voor deze wetenschap hebbe weten te waken. In het bijzonder ben ik U dankbaar voor de humane wijze, waarop gij mij in de gelegenheid hebt gesteld, mijn dubbele studierichting voor dit werk vruchtbaar te maken.

Naar minder echter is het mij een behoeft, U Hoogzekerlicde Sinocris, op deze plaats mijn erkentelijkheid te betuigen, was allereerst voor Uwe vele nuttige werken ten behoeve van de redactie van dit boekje, maar vooral voor de zorgzame leiding mijner philologische studie en voor de goede beschikbaarheid, die ik, ook in het betrefende daartoe, steeds van U heb mogen ondervinden.

AAN MIJN VADER.

AAN DE NAGEDACHTENIS MIJNER MOEDER.

AAN MIJNE VROUW.



*Bij het verschijnen van dit proefschrift is het mij een aangename taak, U allen, mijne Heeren Hoogleeraren in de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte mijn hartelijken dank uit te spreken voor het onderwijs, dat ik van U mocht ontvangen.*

*In de allereerste plaats geldt die dank U, Hooggeleerde HEYMANS, mijn Hooggeachte Promotor, die zoowel door Uw geheele persoonlijkheid als door Uw directe voorlichting mijn jongensachtig en dillettantisch interesse voor wijsgeerige problemen tot een ernstige en duurzame belangstelling voor deze wetenschap hebt weten te maken. In het bijzonder ben ik U dankbaar voor de humane wijze, waarop gij mij in de gelegenheid hebt gesteld, mijn dubbele studierichting voor dit werk vruchtbaar te maken.*

*Niet minder echter is het mij een behoefte, U, Hooggeleerde SIJMONS, op deze plaats mijn erkentelijkheid te betuigen, niet allereerst voor Uwe vele nuttige wenken ten behoeve van de redactie van dit boekje, maar vooral voor de zorgzame leiding mijner philologische studie en voor de groote welwillendheid, die ik, ook na het beëindigen daarvan, steeds van U heb mogen ondervinden.*



## EINLEITUNG.

---

Enthielten Jacobis Schriften nur seine persönliche Ueberzeugung, so würden wir keinen Grund haben, sie zur Philosophie zu rechnen. Jacobi gehört der Philosophie und ihrer Geschichte an durch seine Polemik.

F. Harms. Ueber die Lehre von F. H. Jacobi. S. 2.

Die im Jahre 1785 erschienene anonyme Schrift: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn markiert ein wichtiges Datum in der Geschichte des Spinozismus<sup>1)</sup>. Wenn auch die häufig vorkommende Behauptung, Spinoza sei bis dahin in der philosophischen Welt und speziell in Deutschland fast völlig unbekannt gewesen, jetzt kaum noch einer Widerlegung bedarf<sup>2)</sup>, so ist doch nicht zu leugnen, dass die Beschäftigung mit ihm seit dem Erscheinen seiner opera posthuma eine vorwiegend, ja mit einigen Ausnahmen<sup>3)</sup>, eine ausschliesslich polemische gewesen ist. Die Ursache davon ist einerseits zu suchen in der notwendig feindseligen Haltung der orthodoxen Theologie aller Konfessionen, andererseits fällt für Deutschland etwas andres ins

---

<sup>1)</sup> Vgl. Lévy Bruhl: La philosophie de Jacobi 144. Pollock: Spinoza. His life and philosophy (1880) 393. Erhardt: die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik 35 ff.

<sup>2)</sup> Erhardt: a. a. O. 9 ff. Grunwald: Spinoza in Deutschland 19—83.

<sup>3)</sup> u. a. Henri de Boulainvilliers in Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, par le P. Lami et par M. le comte de Boulainvilliers avec la vie de Spinosa écrite par M. Jean Colerus etc. 1713. Der Titel ist irreführend, der Aufsatz von Boulainvilliers ist nur scheinbar eine Bekämpfung Spinozas, vgl. Pollock: a. a. O. 388.

Gewicht. Die deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts bis etwa 1780 wird in der Hauptsache durch Leibniz beherrscht, allerdings im letzten Teil dieser Periode mehr noch durch dessen Schüler Wolff und seine Anhänger. Und Leibniz, der sich in mancher Hinsicht als Ueberwinder des Spinozismus fühlte <sup>1)</sup>, hatte sich nicht nur zu wiederholten Malen die Widerlegung des Spinoza angelegen sein lassen, sondern sich auch in seinen öffentlichen Aeuszerungen recht ungünstig über diese Philosophie ausgelassen <sup>2)</sup>. Es kommt noch hinzu, dasz das Werk, das Spinoza noch am meisten Recht widerfahren läßt <sup>3)</sup>, die *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, obwohl schon 1704 geschrieben, erst im Jahre 1765 erschien und damals anfangs nur geringe Beachtung fand. Die deutsche Aufklärungsphilosophie hatte sich unter diesen Einflüssen daran gewöhnt, den Spinozismus als einen religiös anrühigen, gefährlichen, jetzt aber völlig überwundenen und abgetanen Standpunkt zu betrachten und das gebildete Laienpublikum dachte nicht anders. Wie Lessing es schneidend ausdrückt: die Leute redeten von Spinoza wie von einem toten Hunde <sup>4)</sup>.

Das alles wird nun anders nach den Briefen über die Lehre des Spinoza. Damit soll nicht gesagt sein, dasz nicht auch schon etwas früher eine Spinoza-freundliche Strömung sich in Deutschland geltend gemacht hätte — ich brauche nur an Mendelssohn zu erinnern und dessen Philosophische

1) Vgl. L. Stein: Leibniz und Spinoza 232 f. 250.

2) Vgl. die Stellen bei Stein: a. a. O. 231, 233, 251.

3) *Nouveaux essais*, Liv. I, Chap. 1, Liv. IV, Chap. 12 § 13, Liv. IV, Chap. 16 § 4.

4) F. H. Jacobi: Werke 1812—1825, IV<sup>1</sup> 68. Eine neue kritische Ausgabe wäre sehr erwünscht, vor allem damit Jacobis Romane wirklich gelesen werden könnten, während man sich jetzt gewöhnlich sein Urteil aus irgend einer Literaturgeschichte bildet. Die Spinozaschriften sind mit den gegenschriften Mendelssohns neu herausgegeben von F. Mauthner: *Jacobis Spinoza-büchlein*, München, 1912.

Gespräche (1755)<sup>1)</sup>, an Herder<sup>2)</sup>, an Goethe<sup>3)</sup>, vor allem auch an Lessing, dessen Spinozastudium sicher bis zum Jahre 1763 zurückreicht — allein die Anschauungen dieser Männer blieben entweder im Verborgenen oder wurden doch wenig beachtet und die wissenschaftliche Philosophie hat sich erst nach 1785 des Spinozismus bemächtigt. Ein näheres Eingehen auf diese neue Epoche in der Geschichte der Philosophie des Spinoza würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten: der Hinweis auf Fichte, Schelling, Schleiermacher, Auerbach in Deutschland, Cousin und Saisset in Frankreich möge hier genügen.

Der Verfasser dieser epochemachenden Briefe, Friedrich Heinrich Jacobi, hatte mit seinem Werk wohl kaum in erster Linie diesen Umkehr in der Beurteilung Spinozas beabsichtigt. Der Zweck des Buches war vielmehr, zu beweisen, dasz Lessing, von dem während seines Lebens wohl niemand dies vermutet hatte, ein Spinozist gewesen sei<sup>4)</sup>, obwohl sich neben diesem Hauptzweck überall deutlich die Absicht zeigt, Front zu machen gegen die Aufklärungsphilosophie<sup>5)</sup>, und nicht weniger deutlich das Bestreben, die Philosophie des Spinoza zuverlässig darzustellen und ihr gegenüber Stellung zu nehmen.

Die vorliegende Arbeit wird sich nun mit dem Problem beschäftigen, inwiefern Jacobi der Nachweis von Lessings Spinozismus gelungen ist, andererseits aber auch Jacobis

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Rezension derselben in Lessings Werken (Lachmann-Muncker), Bd. 7, 13 f.

<sup>2)</sup> Werke (Suphan) V 225 f.

<sup>3)</sup> Dichtung und Wahrheit III Buch 14 u. 16. In diesem Zusammenhang mag auch Hamann Erwähnung finden, obwohl dieser nicht eben Spinoza-freundlich genannt werden kann, vgl. Jac. Werke I 384, IV<sup>3</sup> 19 u. 359.

<sup>4)</sup> Jacobi IV<sup>1</sup> 39.

<sup>5)</sup> Vgl. Schmid: Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems 252.

Wiedergabe und Beurteilung der Lehre Spinozas kritisch darzustellen versuchen.

Zwar hat es durchaus nicht an Versuchen gefehlt, die Frage nach Lessings Spinozismus zu lösen, und manche dieser Lösungsversuche sind mit erstaunlicher Sachkenntnis und groszem Scharfsinn unternommen worden <sup>1)</sup>, allein die Resultate haben doch nie völlig befriedigen können. Das mag wohl zum Teil eine Folge des ziemlich dürftigen Materials sein: daraus nun aber den Schlusz zu ziehen, dasz die Frage überhaupt unlösbar ist, scheint mir doch in dieser schroffen Form verfehlt.

Eine eingehende und genaue Darstellung von Jacobis Verhältnis zum Spinozismus hat, soweit mir bekannt, bis jetzt niemand gegeben, obwohl Ansätze dazu in den grözeren Jacobimonographien natürlich vorhanden sind <sup>2)</sup>.

Zur Orientierung schicke ich ein kurzes Kapitel über Jacobi vor 1780 voran, suche dann sein Verhältnis zum Spinozismus zu bestimmen, verfolge darauf seine Beziehungen zu Lessing sowie die Gründe seiner Behauptung, dasz dieser ein Spinozist gewesen sei, während das letzte Kapitel klarzulegen versuchen soll, ob und in wiefern, dasjenige, was uns sonst von Lessing bekannt ist, Jacobis Behauptung bestätigt.

---

<sup>1)</sup> Vor allem von Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1910, 17—174.

<sup>2)</sup> Am besten Lévy Bruhl: *a. a. O.*, 139—173.



## ERSTES KAPITEL.

---

### JACOBI VOR DEM GESPRÄCH MIT LESSING.

Es kann hier nicht meine Absicht sein, eine fortlaufende Biographie des jungen Jacobi zu geben, um so weniger, da die Jacobiliteratur sich nirgends einer so schönen Einstimmigkeit erfreut als hier, wohl infolge der Einfachheit und des geringen Umfangs der auf uns gekommenen Nachrichten von seinem Leben. Für das Biographische verweise ich daher ein für allemal auf: E. Zirngiebl: F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken (1867) S. 1—87; Lévy Bruhl: a. a. O. S. 1—17; und Schmid: a. a. O. S. 1—15<sup>1)</sup>.

Ebenso wenig aber werde ich versuchen, die Entwicklung seiner eignen Ansichten in dieser Periode zu analysieren, da eine solche Arbeit für den Zweck dieser Abhandlung doch nur einen sehr geringen Nutzen haben würde. Nur das Notwendigste wird hier also angedeutet werden, indem ich nur das anführe, was das Verständnis der eigentlichen Untersuchung erleichtern kann.

Jacobi wurde 1743 zu Düsseldorf geboren und von seinem Vater für den Handelsstand bestimmt. Zur Ausbildung brachte er die Jahre 1759 bis 1762 in Genf zu, wo er, bei genügender Musze, sich frei seinen philosophischen Neigungen überlassen

---

<sup>1)</sup> Neben den grösseren Arbeiten möge hier noch die Dissertation von H. Isenberg: Der Einfluss der Philosophie Charles Bonnets auf F. H. Jacobi. Borna-Leipzig 1906, 1—11 und 31—50 erwähnt werden.

konnte. Von Bedeutung war dieser Aufenthalt für ihn vor allem deshalb, weil er die Wissenschaft hier in Hauptsache unter der Form des Materialismus kennen lernte, wodurch sein späterer Begriff der Wissenschaft ein für allemal bestimmt wurde <sup>1)</sup>. Bald nach seiner Rückkehr lernte er die gekrönte Preisschrift Mendelssohns: Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften kennen, die ihn wenig befriedigte. Um so mehr fühlte er sich von Kants Abhandlung: Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral angezogen, wohl vor allem weil der methodische Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie hier so deutlich ausgesprochen war. Wie er dann von Mendelssohn auf Leibniz, von diesem auf Spinoza und schliesslich wieder auf Kant kam, hat er uns selbst, schlicht und behaglich, erzählt <sup>2)</sup>.

Aus den Jahren 1763/64 datiert also seine erste Bekanntschaft mit Spinoza, denn, dasz er dessen *Principia philosophiae Cartesianae* damals schon kannte <sup>3)</sup>, hat natürlich wenig zu sagen. Von dieser Bekanntschaft bis zur ersten literarischen Erwähnung Spinozas verläuft noch eine geraume Zeit, denn Jacobi ist erst spät mit seinen Gedanken in die Oeffentlichkeit getreten.

Im Jahre 1773 finden wir in einer Rezension eines kulturgeschichtlichen Werkes <sup>4)</sup> die Notiz: „Unstreitig ist Spinoza unter allen Anhängern des Atheismus derjenige, der über falsche Grundsätze am besten *raisonniert* hat.“ Diese Aeuze- rung ist charakteristisch für Jacobis Verhältnis zu Spinoza, sowohl der Atheismus als die logische Vollkommenheit.

1) Zirngiebl: a. a. O. 6 f. und 44.

2) Jac.: II 187 ff., vgl. Zirngiebl: a. a. O. 9., Levy Bruhl: a. a. O. 142 f., Isenberg: a. a. O. 32 f.

3) Jac.: II 187.

4) Briefe über die *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* par M. de Pauw. Werke VI, 301.

Seitdem finden wir in seinen Werken immer wieder Erwähnungen Spinozas, auch wohl versteckte Zitate oder Polemik gegen denselben. Ich hebe nur das Wichtigste und Sicherste heraus, unter Ausschliessung alles Politischen, das ich zusammenhängend behandeln möchte.

In einem spätestens 1779 geschriebenen Teil des Woldemar<sup>1)</sup> finden wir den Satz: „Begierde kann nur durch Begierde, Leidenschaft nur durch Leidenschaft überwunden werden“; der stark erinnert an *Ethica* IV, prop. 7: „*affectus coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiolem affectu coercendo*“. In einem politischen Aufsatz aus dem Jahre 1782<sup>2)</sup> weist Jacobi darauf hin, dass die aus dem Antrieb der Vernunft handelnden Menschen immer einig und einander nützlich sein müssen, hie und da in wörtlicher Uebereinstimmung mit *Eth.* IV, prop. 34 und 35<sup>3)</sup>. Solche wörtliche Uebereinstimmungen finden sich auch sonst in dem Aufsatz, so, sehr auffällig, Jacobis Definition der Freiheit<sup>4)</sup>: „frei im allerhöchsten Grade, wäre der, der zu seinen Handlungen durch sich selbst allein bestimmt würde“; vgl. Spinoza: *Eth.* I, def. 7: „*ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*“. Und ebenso: „auf jene absolute Weise frei ist Gott der Einzige allein“ vgl. *Eth.* I, prop. 17, cor. 2: „*solum deum causam esse liberam*“. Ich führe diese Stellen nur als Beweise für Jacobis Beschäftigung mit Spinoza an.

---

1) Werke V, 170. Jacobi hat zwei Romane geschrieben: *Allwills* Briefsammlung und *Woldemar* (ich gebe die Titel der letzten Ausgabe); vgl. darüber: Zirngiebl: a. a. O. 17 ff., Lévy Bruhl: a. a. O. 10 ff., Schmid: a. a. O. 237 ff., Isenberg: a. a. O. 42 ff., Frank: *F. H. Jacobis Lehre vom Glauben*, Halle 1910 (Dissertation), 20 ff.

2) Etwas das Lessing gesagt hat, Werke II 345 f.

3) Diese Lehrsätze Spinozas bilden schon den Uebergang zur Politik. Es ist bemerkenswert, wie nahe Jacobi den politischen Auffassungen Spinozas steht, vgl. unten S. 8 ff.

4) Werke II 364.

nicht für eine, nicht vorhandene, tiefer gehende Uebereinstimmung, denn auch in den Spinozabriefen, wo er doch deutlich genug seinen Gegensatz zu Spinoza ausspricht, definiert er einmal, ganz unberechtigt, sein eignes Erkenntnisprinzip mit den Worten <sup>1)</sup>: „die unmittelbare Gewisheit, die einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist,“ in wörtlicher Anlehnung an Eth. I, ax. 6: „idea vera debet cum suo ideato convenire.“

Wichtiger sind die Uebereinstimmungen in den politischen Ansichten der beiden Denker. Zwar bekämpft Jacobi die Grundlagen von Spinozas Politik, dasz nämlich das Naturrecht sich so weit erstreckt als die Naturmacht <sup>2)</sup>, auch hier wieder mit Anerkennung der Konsequenz in der Lehre Spinozas <sup>3)</sup>, aber sein eignes Staatsideal stimmt im Grunde ganz mit dem spinozistischen überein, man beachte nur die Stellen bei Jacobi: „so hat sie (d. h. die Obrigkeit) dagegen auch die Pflicht, die übrigen Menschen bei ihrem Eigentum zu schützen: darum weil sie uns Schutz und Sicherheit schuldig ist, sind wir ihr Gehorsam und Abgaben schuldig“ <sup>4)</sup>. „Unverletzliches Eigentum der Person und freier Genuss des Seinigen“ <sup>5)</sup>. „die Gesellschaft also in so ferne sie auf äusserlicher Form beruht und eine Maschine des Zwanges ist, hat zu ihrem Gegenstande einzig und allein Beschirmung“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Werke IV<sup>1</sup> 210.

<sup>2)</sup> Tract. theolog.-pol. Cap. 16. Opera ed. van Vloten et Land, editio tertia (1913) II 258: jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit. Tract. pol. Cap. II § 4. Op. II 6: per jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam naturae potentiam. Vgl. Jacobi: VI 434, 439 ff.

<sup>3)</sup> Werke VI, 439. Ueber Recht und Gewalt, 1781. Ueber die Veranlassung dieser gegen Wieland gerichteten Schrift vgl. Zirngiebl: a. a. O. 13 ff., 32 f., Schmid: a. a. O. 7.

<sup>4)</sup> Werke VI 367 (1779).

<sup>5)</sup> Werke VI 463 f. (1781).

<sup>6)</sup> Werke II 346 (1782).

„Sicherheit des Eigentums — unverletzliche durchgängige Gerechtigkeit ohne irgend einen Zwang zu irgend einem andern Ende“<sup>1)</sup>. „Dieses aber kann erzwungen werden unter den Menschen, dasz keiner Gewalt zu leiden habe von den andern; und es ist das Einzige, das gewissen allgemeinen Vorteil bringt“<sup>2)</sup>. „denn hier würde nichts verhindert mit Gewalt, als nur, was das Eigentum verletzt“<sup>3)</sup>. „Tugend und Religion sind die Sachen des Menschen und nicht des Bürgers, sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen“<sup>4)</sup>. „Der wahre Gegenstand der Staatsgesetze ist die Vereinigung zu einem Ganzen, und für die Glieder desselben Sicherheit und Freiheit zu bewirken“<sup>5)</sup>. „Ein grözere Unsinn lästz sich nicht erfaseln als die vollkomne Pflicht der Aufopferung von Seiten eines oder mehrerer Teile für das Ganze“<sup>6)</sup>. Daneben die Sätze Spinozas: „Verum enim vero, quanto sit hominibus utilius secundum leges et certa nostrae Rationis dictamina vivere, quae, uti diximus non nisi verum hominum utile intendunt, nemo potest dubitare“<sup>7)</sup>. „Nam nemo unquam suam potentiam et consequenter neque suum jus, ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat“<sup>8)</sup>. „Sed hoc, ut jam in initio Cap. 17. notavimus, fieri nequit, ut scilicet animus alterius furis absolute sit, quippe nemo jus suum naturale, sive facultatem suam libere ratiocinandi et de rebus quibus-

1) Werke II 347.

2) Werke II 373 f.

3) Werke II 387.

4) Werke II 427 (1783).

5) Werke II 434.

6) Werke II 435.

7) Tract. theol.-pol., Cap. 16, Op. II 260.

8) Tract. theol.-pol., Cap. 17, Op. II, 269, vgl. den ganzen Anfang des 17ten Kapitels.

cunque judicandi, in alium transferre, neque ad id cogi potest. Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa majestas injuriam subditis facere, eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti, et tanquam falsum rejicere et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniuscujusque juris sunt, quo nemo, etsi velit, cedere potest" <sup>1)</sup>. „Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere" <sup>2)</sup>. „Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo" <sup>3)</sup>. „Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur; animi enim libertas, seu fortitudo, privata virtus est, at imperii virtus securitas" <sup>4)</sup>. „Homo namque tam in statu naturali quam civili ex legibus suae naturae agit suaeque utilitati consulit" <sup>5)</sup>.

Diese weitgehende Uebereinstimmung kann im vorliegenden Fall doch wohl kaum anders denn als Abhängigkeit Jacobis von Spinoza gedeutet werden <sup>6)</sup>, und das kann auch gar nicht wunder nehmen, denn wir können bei Jacobi immer wieder die Tatsache beobachten, dasz er überall da, wo es sich nicht um die tiefsten Fragen der Weltanschauung handelt,

---

<sup>1)</sup> Tract. theol.-pol., Cap. 20, Op. II 305, vgl. den ganzen Anfang des 20sten Kapitels.

<sup>2)</sup> Eth. IV prop. 37, schol. 2.

<sup>3)</sup> Ep. 50, op. III, 172.

<sup>4)</sup> Tract. pol. Cap. I, § 6, op. II 5.

<sup>5)</sup> Tract. pol. Cap. III, § 3, op. II 14.

<sup>6)</sup> Lévy Bruhl: a. a. O. 127. Allerdings ist dies die für das 18te Jahrhundert überhaupt charakteristische Auffassung vom Staat, die in Lessing und Kant, Wilhelm von Humboldt und weiterhin auch in Schopenhauer ihre Vertreter findet.

sich der Lehre Spinozas gegenüber sehr nachgiebig zeigt.<sup>1)</sup>

Seine philosophischen Studien während dieser Zeit beschränken sich freilich nicht auf den einzigen Spinoza, auch die klassische Philosophie tritt in den Kreis seines Interesses und bildet einen Niederschlag in seinen Werken: Pythagoras<sup>2)</sup>, Sokrates<sup>3)</sup>, die Stoa<sup>4)</sup>, Zenon<sup>5)</sup>, Seneca<sup>6)</sup>, Aristoteles<sup>7)</sup>, vor allem Platon.<sup>8)</sup> Von den neueren Philosophen erwähne ich: Hobbes<sup>9)</sup>, Montaigne<sup>10)</sup>, Fénelon<sup>11)</sup>, Berkeley<sup>12)</sup>, Locke<sup>13)</sup>, Leibniz<sup>14)</sup>, Hume<sup>15)</sup>, Ferguson<sup>16)</sup> (mit deutlicher Vorliebe), Reid<sup>17)</sup>, Helvetius<sup>18)</sup>, d'Alembert<sup>19)</sup>, Voltaire<sup>20)</sup>, Montesquieu<sup>21)</sup>, Rousseau<sup>22)</sup>, Kant<sup>23)</sup>. Lessing findet in den Werken vor 1782 nur einmal Erwähnung: diese Stelle<sup>24)</sup> möchte ich aber lieber in anderem Zusammenhang besprechen, wo ich auch die persönliche Bekanntschaft der beiden nachholen will. Natürlich muß man, wie für jeden literarisch interessierten Deut-

<sup>1)</sup> In diesem Zusammenhang mag auch auf das merkwürdig übereinstimmende Urteil der beiden Denker über Macchiavelli hingewiesen werden. Man vergleiche Spinoza: tract. pol., Cap. 3. Op. II 24, mit Jacobi II 375 f. 384 f und der ganz anders gemeinten Würdigung Macchiavellis bei Klinger: Kürschners National-litteratur, Stürmer und Dränger I 260 f.

<sup>2)</sup> Werke V 115, V Anhang 17.

<sup>3)</sup> I 140 ff.

<sup>4)</sup> I 185 ff., V 214 ff.

<sup>5)</sup> V Anhang 17.

<sup>6)</sup> V 152.

<sup>7)</sup> V 76, 78, 420 ff., 433 ff., 449 ff., VI 421, 424\*, 458\*, II 440, 449.

<sup>8)</sup> I 113, 133, 140 ff., 226, 240, 243, 247 ff., V 116 f., 187\*, 203, 433, VI 459\*, II 370<sup>b</sup> 381.

<sup>9)</sup> V 96, II 342, 345 f., 384, 386, 449 ff.

<sup>10)</sup> I 155 ff., 221 f., 257, V 206, 446 f.

<sup>11)</sup> I 173, V 482.

<sup>12)</sup> I 115 ff.

<sup>13)</sup> I 233 ff.

<sup>14)</sup> VI 436, II 325, 449 ff.

<sup>15)</sup> VI 332, V 74.

<sup>16)</sup> V 68 ff., 77 ff., 167\*, II 353 ff., 361 f.

<sup>17)</sup> V 71.

<sup>18)</sup> V 71, 177.

<sup>19)</sup> II 447.

<sup>20)</sup> II 388, 419.

<sup>21)</sup> II 357\*, VI 463\*, II 407, II 432 ff., 436, 444 ff.

<sup>22)</sup> VI 343, V 71 ff., 167 ff., 127 ff., 206, VI 447.

<sup>23)</sup> I 116 ff., 188 ff., 252, V 188 ff.

<sup>24)</sup> VI 325.

schen der damaligen Zeit, auch für Jacobi eine verhältnismäßig genaue Kenntnis der Lessingschen Schriften voraussetzen, wogegen das Fehlen von Belegstellen wenig beweist <sup>1)</sup>.

Es bliebe also noch übrig, die Gründe darzulegen, die Jacobi dazu bestimmt haben, mit den Resultaten seiner persönlichen Bekanntschaft mit Lessing in die Öffentlichkeit zu treten <sup>2)</sup>. Allerdings überschreiten wir, wie schon öfter in den Zitaten aus den Werken, die Jahreszahl 1780, gewinnen aber damit einen angemessenen Uebergang zum nächsten Kapitel. Jacobi selbst, der die Dokumente mit lobenswerter Genauigkeit der Vergessenheit entzogen hat, ist dabei unser zuverlässigster Führer.

Am 25 März 1783 schreibt Elise Reimarus, Lessings und seit Juli 1780 auch Jacobis Freundin <sup>3)</sup>, dem letzteren, Mendelssohn beabsichtige eine Charakteristik Lessings zu schreiben <sup>4)</sup>. Am 21 Juli 1783 deutet Jacobi ihr an, Lessing sei ein Spinozist gewesen und sie möge dies Mendelssohn nach Gutdünken mitteilen oder verschweigen <sup>5)</sup>. Dabei lässt er es, wohl aus Höflichkeit <sup>6)</sup>, dahingestellt, ob nicht auch Mendelssohn dies schon bekannt sei, obwohl er vom Gegenteil auf gute Gründe hin überzeugt ist <sup>7)</sup>. Am 1 September 1783 vermittelt Elise Reimarus Mendelssohns Antwort <sup>8)</sup>. Er

<sup>1)</sup> Auch Bonnet, der nachweislich — man sehe die oben zitierte Dissertation von Isenberg — einen grossen Einfluss auf Jacobi ausgeübt hat, wird bis 1784 mit keiner Silbe erwähnt.

<sup>2)</sup> Man vergleiche zum Folgenden: Zirngiebl: a. a. O. 49 ff., 58 ff., Lévy-Bruhl: a. a. O. 139 ff., Schmid: a. a. O. 11 ff.

<sup>3)</sup> Jacobi I 341, Lessing 21. 302.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 38\*.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 39\*.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 43\*.

<sup>7)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 42. Zirngiebl: a. a. O. 58, lässt Jacobi etwas anders schreiben, als wirklich der Fall ist.

<sup>8)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 43 ff., Schmid's Charakteristik dieser Antwort: a. a. O. 11 ist völlig verfehlt, von einer notgedrungenen Höflichkeit ist wenig zu bemerken. Man vergleiche ausserdem noch die spätere Antwort Mendelssohns. Jac. IV<sup>1</sup>, 95 ff.



stellt darin einige Fragen über die Art von Lessings Spinozismus, die mit erschreckender Deutlichkeit die eigne Unkenntnis verraten, was hier kurz begründet sein mag.

Erstens will er wissen, ob Lessing sich zu Spinozas System im *Tractatus theologico-politicus* bekannt habe. Er weisz also nicht, dasz die philosophischen Anschauungen dieses Traktats, allerdings in starker Akkommodation an die Sprache und Denkweise der Theologie, durchgängig mit dem in der Ethik und den Briefen vertretenen Standpunkt übereinstimmen. Dies hier eingehend zu begründen, würde zu weit führen, nur einige Parallelen mögen eine Stelle finden. Man vergleiche: tract. theol.-pol. cap. 3<sup>1)</sup>, mit Eth. II prop. 3, schol. ep. 19, op. III 63 und 67, und ep. 23<sup>2)</sup> (Gottes Ratschlüsse = die Naturgesetze); tract. cap. 6 f, mit ep. 73, op. III 225, und Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, eerste zamenspreeking, op. IV 17, auch ep. 71 (Gott = Natur); op. II 106<sup>3)</sup>, mit op. I 70; op. II 136<sup>4)</sup>, mit Eth. IV prop. 26; 28; op. II 136, mit Eth. I prop. 15; op. II 160<sup>5)</sup>, mit op. I 70; op. II 258<sup>6)</sup>, mit Eth. III prop. 6. Auch Jacobi hält die Frage für unzulässig und weist sie energisch zurück<sup>7)</sup>.

An zweiter Stelle fragt Mendelssohn, ob Lessing vielleicht den Spinozismus im Sinne der *Principia philosophiae Cartesianae* aufgefasst habe. Es ist fast unglaublich, dasz Mendelssohn so etwas gefragt haben sollte, ich möchte aber doch auch der Elise Reimarus eine solche Ungeheuerlichkeit nicht zuschreiben. Schon die praefatio dieses Werkes, op. IV 107, spricht deutlich aus, dasz wir es hier nicht mit den eigenen Ansichten des Spinoza zu tun haben, und das wird

1) Op. II, 123: *leges Naturae universales, — nihil esse nisi Dei aeterna decreta.*

2) Op. III, 100.

3) Tract. theol.-pol., Cap. 1.

4) Dasselbst, Cap. 4.

5) Dasselbst, Cap. 6.

6) Dasselbst, Cap. 16.

7) Jac. IV<sup>1</sup>, 92.

bestätigt durch die auch von Jacobi <sup>1)</sup> zitierten ep. 13, op. III 44, und ep. 21, op. III 88. Man fragt sich mit Recht, wie ein Mann mit solcher geringen Sachkenntnis sich in eine derartige Streitfrage gewagt hat. Sogar das Motiv der Freundschaft für Lessing und die Eifersucht auf Jacobis vertraulichen Umgang mit demselben reicht nicht zur Erklärung aus. Aber die geringe Spinozakenntnis Mendelssohns ist nicht so schlimm, als diese Fragen vermuten lassen, wie das deutlich aus seinen weiteren Äußerungen hervorgeht, nur ist das Detail furchtbar vernachlässigt. Er beherrscht Spinoza nicht mehr, wenn er das je getan hat, seine Werke, die der kränkliche Mann in letzter Zeit wohl nicht Gelegenheit gehabt hat von neuem zu studieren, fangen an aus seinem Gedächtnis zu schwinden, der Gesamteindruck aber haftet und ist im großen und ganzen gar nicht so unrichtig <sup>2)</sup>. Jacobi aber hat ihn überrumpelt und im ersten Eifer gibt er sich diese üble Blöße. Auch die Art und Weise wie er von den *opera posthuma* redet, obzwar ungenau, verdient kaum Jacobis scharfe Rüge <sup>3)</sup>.

Und gar nicht so dumm ist die vierte Frage, ob Lessing vielleicht die, allerdings falsche, Auffassung Spinozas geteilt habe, wie sie von Bayle vertreten worden sei <sup>4)</sup>, wenn auch Jacobi sie ziemlich schroff zurückweist <sup>5)</sup>. Die Frage selbst geht uns hier nicht an, interessant ist aber die Tatsache, daß Lessing allerdings nach Kloßes sehr zuverlässigem Bericht <sup>6)</sup> Bayles Auffassung des Spinoza verworfen hat.

Daß Mendelssohn aber nicht der Mann ist von dem wir uns eine Lessingdarstellung wünschen möchten, beweist die

1) Jac. IV<sup>1</sup>, 91\*.

2) Lévy-Bruhl: a. a. O. 169. 3) Werke IV<sup>1</sup> 92.

4) Werke IV<sup>1</sup> 44. 5) Werke IV<sup>1</sup> 92 f.

6) G. F. Lessings Leben nebst seinem noch übrigen literarischen Nachlaß von K. G. Lessing 1793/95, Band I, 246.

Rede, die er ihm in den Mund legt <sup>1)</sup>, und die Jacobi trocken genug abweist <sup>2)</sup>. Den Plan zu dieser Charakteristik hält er aber mit bemerkenswerten Gründen fest <sup>3)</sup>.

Am 4 November 1783 gibt Jacobi ihm den verlangten Aufschlusz, an dessen guter Aufnahme er nicht ohne Grund zweifelt <sup>4)</sup>. Er teilt ihm seine Unterredungen mit Lessing mit <sup>5)</sup> und beantwortet seine Fragen in etwas herber, wenn auch nicht direkt unfreundlicher Weise. Mendelssohn hält auch nach dieser Aufklärung an seinem Plan fest, Kränklichkeit aber verhindert ihn vorläufig an jeder Arbeit. Bereitwillig gesteht er ein, dasz er Jacobi unterschätzt habe <sup>6)</sup>. Eine direkte Antwort bleibt vorläufig aus; auch Jacobi, von schwerem häuslichem Unheil betroffen <sup>7)</sup>, schweigt, bis ihm am 5 Juli 1784 Elise Reimarus meldet, dasz Mendelssohn seinen Plan geändert habe und eine Schrift gegen den Spinozismus vorbereite <sup>8)</sup>. Das bestätigt ihm ein Brief Mendelssohns vom 1 August 1784 <sup>9)</sup>, der auszerdem dessen Bedenken gegen Jacobis Darstellung enthält. Soweit der Inhalt sich auf Lessing oder Spinoza bezieht, wird er an anderer Stelle zur Sprache kommen, obwohl ich schon hier bemerken möchte, dasz sein polemischer Wert sehr gering ist. Sonst ist am merkwürdigsten das ganz naiv ausgesprochene Credo der

1) Jac. IV<sup>1</sup> 44: „Lieber Bruder! der sosehr verschrieene Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gesehen haben, als alle die Schreier, die an ihm zu Helden geworden sind; in seiner Ethik insbesondere sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere Sachen, als in mancher orthodoxen Moral, oder in manchem Compendio der Weltweisheit; sein System ist so ungereimt nicht, als man glaubt“.

2) Jac. IV<sup>1</sup> 93: „Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w.“ ist von Lessing nicht an mich gehalten worden“.

3) Jac. IV<sup>1</sup> 45.

4) Jac. IV<sup>1</sup> 47.

5) Jac. IV<sup>1</sup> 47—90.

6) Jac. IV<sup>1</sup> 95 ff.

7) Er verlor 1784 seine Frau und einen elfjährigen Sohn.

8) Jac. IV<sup>1</sup> 99\*.

9) Jac. IV<sup>1</sup> 101—119.

Aufklärung <sup>1)</sup>: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig“, das vor allem deshalb wichtig ist, weil an diese Stelle Kants kleine Abhandlung: Was heiszt sich im Denken orientieren? angeknüpft hat. Nicht ganz ehrlich ist der Jacobi gemachte Vorwurf <sup>2)</sup>, er habe sich unter die Fahne des Christentums geflüchtet, erklärlich freilich aus der falschen Auffassung des Terminus „Glauben“ bei Jacobi, der allerdings irreführend ist <sup>3)</sup>.

Jacobis Antwort erfolgt am 5 September 1784 <sup>4)</sup>. Vorläufig schickt er Mendelssohn eine Abschrift eines Briefes an Hemsterhuis und verspricht nach genauerer Lektüre seiner Bedenken eine weitere schriftliche Auseinandersetzung. Der Ton des Begleitschreibens ist noch höflich, lässt aber, vor allem gegen das Ende hin, eine gewisse Gereiztheit nicht verkennen. Der französisch geschriebene Brief an Hemsterhuis enthält eine mehr oder weniger konfuse Darstellung der Lehre Spinozas, die unten in Betracht gezogen werden soll. Damit ruht die Sache bis zum Februar 1785, wo Jacobi wiederum durch Vermittlung der Elise Reimarus einen Brief von Mendelssohn an sie erhält, worin er bittet von Jacobis Briefen an ihn für seine Schrift gegen den Spinozismus Gebrauch machen zu dürfen <sup>5)</sup>. Dieser gibt ihm dazu die Erlaubnis und erfüllt am 26 April 1785 sein Versprechen, indem er ausführlich auf Mendelssohns Bedenken antwortet <sup>6)</sup>. Er rückt diesem gleich Anfangs seine geringen Spinozakenntnisse vor, und gibt, da speziell der Inhalt des Spinozismus in ihrer Kontroverse fraglich zu sein scheint, eine Darstellung desselben in 44 Paragraphen <sup>7)</sup>, der er eine Erläuterung einer strittigen Stelle hinzufügt. Im letzten Teil

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 109 f.

<sup>2)</sup> Jac. IV 115 f.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 81. Ueber die Bedeutung des Wortes „Glaube“ bei Jacobi, vergleiche die oben zitierte Dissertation von Frank.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 120—162.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 163 ff.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 166—214.

<sup>7)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 172—205.

der Schrift beantwortet er Mendelssohns hämische Bemerkung über seinen Rückzug unter die Fahne des Glaubens mit einer kurzen Darlegung seines allerpersönlichsten Glaubensbekenntnisses <sup>1)</sup>.

Am 26 Mai 1785 erfährt er, dasz Mendelssohn beabsichtige den ersten Teil seiner Schrift drucken zu lassen <sup>2)</sup>. Der Entschlusz, selbst zur Publikation überzugehen, kündigt sich leise an <sup>3)</sup>. Dazu stellt er noch einmal seine Gedanken über Spinoza zusammen <sup>4)</sup>. Dieses fortwährende Hinundherwenden desselben Stoffes berührt etwas peinlich und erweckt kein sehr günstiges Vorurteil für die gedankliche Klarheit des Philosophen. Schon am 2 Juni 1785 hatte ihm Hamann den Namen von Mendelssohns Schrift mitgeteilt <sup>5)</sup>. Am 29. desselben Monats meldet ihm dieser, dasz der erste Teil der „Morgensstunden“ die Presse schon verlassen habe <sup>6)</sup>. Bald (21 Juli 1785) folgt die teilweise Bestätigung von seiten Mendelssohns: die Schrift wird nächste Messe erscheinen und er hofft dadurch den „statum controversiae“ <sup>7)</sup> ein für allemal festzusetzen. Merkwürdig genug geht dem unmittelbar die Aeuszerung voran, er verstehe nicht bloz Jacobi, sondern auch Spinoza, an vielen Stellen nicht <sup>8)</sup>.

Da reizt Jacobi die Geduld, er kann es nicht dulden, dermaszen in die Defensive gedrängt zu werden und entschlieszt sich zur Publikation <sup>9)</sup>. Er fügt noch eine letzte Darstellung seiner eignen Ueberzeugung hinzu <sup>10)</sup> und — 4 September 1785 sind die Briefe über die Lehre des Spinoza gedruckt <sup>11)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 210 ff., vgl. dazu Lévy-Bruhl: a. a. O. 104 f.; Frank: a. a. O. 58 ff.; Schmid: a. a. O. 148 ff.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 215.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 216.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 216—224.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>3</sup> 53 f.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>3</sup> 63.

<sup>7)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 225.

<sup>8)</sup> Dasselbst.

<sup>9)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 226 f.

<sup>10)</sup> Jac. VI 228 f.

<sup>11)</sup> Jac. IV<sup>3</sup> 76 f.

Bald darauf erscheinen auch Mendelssohns Morgenstunden <sup>1)</sup>, und im Jahre 1786 als Antwort auf Jacobis Spinozabriefe, schon nach Mendelssohns Tod, die Schrift: An die Freunde Lessings. Noch im selben Jahre antwortet Jacobi, während schon mehrere sich in den Streit gemischt haben, mit der Abhandlung: Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings <sup>2)</sup>, die hauptsächlich eine Rechtfertigung des vorigen Schrift enthält, sachlich aber recht wenig Neues bietet. Die schon in den Spinozabriefen hervorgetretene Neigung, sich Kant zum Bundesgenossen zu machen, kommt hier deutlich zum Ausdruck <sup>3)</sup>; allerdings hat Jacobi damit nicht den erwünschten Erfolg erzielt, denn Kants kleine Abhandlung: Was heiszt sich im Denken orientieren? kann kaum als ein solcher betrachtet werden. „Wie aus groszer Ferne und Höhe spricht Kants ernste und feste Stimme beschwichtigend ein — er fürchtet Gefahren für das kostbarste der Güter, die Freiheit des Denkens“ <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>3</sup> 86. Unbegreiflich bleibt mir Schmidts Aeuszerung: a. a. O. 12: „Mendelssohn veröffentlichte in der Rolle des Anklägers einen Teil seiner Korrespondenz mit Jacobi“, u. s. w. Auf die Morgenstunden passt diese Charakteristik gar nicht, ebensowenig aber auf die posthume Schrift: An die Freunde Lessings (1786); vgl. auch Zirngiebl: a. a. O. 64, der Jacobi genau denselben Vorwurf macht.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 171 ff.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 255 f.

<sup>4)</sup> Kühnemann, Herder<sup>2</sup> (1912), 440.

## ZWEITES KAPITEL.

### JACOBI UND SPINOZA.

Nachdem wir im Vorhergehenden gesehen haben, was Jacobi veranlaszt hat, mit seinen Ansichten über Spinoza öffentlich hervorzutreten, wird dieses Kapitel der Frage gewidmet sein, was für ihn der Begriff Spinozismus bedeutet und welche Kritik er an diesem philosophischen System geübt hat. Seine eigenen positiven Ausführungen zur Darlegung seiner philosophischen Ueberzeugung will ich dabei so viel wie möglich unberücksichtigt lassen, hie und da freilich wird ein näheres Eingehen darauf unumgänglich sein.

Jacobi selbst hat uns durch die Art der Darstellung eine Rekonstruktion seiner Ansichten nicht leicht gemacht, sie liegen in verschiedenen Schichten von ungleichem Umfang und noch ungleicherem Wert vor. Die erst in zweiter Auflage hinzugekommenen Sätze unter dem Titel: Der Mensch hat keine Freiheit <sup>1)</sup>, sind sehr blasz und unbedeutend und scheiden für unsern Zweck aus. Dann folgt im Gespräch mit Lessing eine natürlich mehr oder weniger fragmentarische Wiedergabe des Systems <sup>2)</sup>, unsre nächste Quelle ist die „Copie d'une lettre à Mr. Hemsterhuys à la Haye“ <sup>3)</sup>, die verhältnismäßig klarste und ergiebigste Darstellung bilden die 44 Paragraphen, die Jacobi am 26 April 1785 Mendelssohn schickt <sup>4)</sup>. Wenig Neues bieten dem gegenüber die wenigen

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 17—24 (1789).

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 54—94.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 123—162.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 172—205.

zur Selbstverständigung niedergeschriebenen Sätze IV<sup>1</sup> 216—223, während von den Beilagen aus dem Jahre 1789 eigentlich nur die siebente <sup>1)</sup> in Betracht kommt.

Bei diesem Zustand des Materials scheint es mir Empfehlung zu verdienen, nicht die verschiedenen Gedankenkomplexe gesondert zu analysieren, sondern zu versuchen, die Hauptgedanken aus dem vielen Beiwerk gleichsam herauszuschälen und in systematischer Form vorzuführen. Jacobi hat in seiner Darstellung seine Sätze bisweilen aus Spinozas Werken belegt, allerdings ohne systematische Befolgung dieses Prinzips; hier ist überall versucht worden, die entsprechenden Spinozastellen anzuführen, wobei ich aber nicht überall andeute, ob die Parallele schon bei Jacobi vorhanden ist oder mir gehört <sup>2)</sup>. In der Anordnung der einzelnen Momente der Lehre weiche ich natürlich von Jacobis zum Teil dialogischem Vortrag vielfach ab.

Der Grund alles Seienden bei Spinoza, die Substanz, hat zwei Attribute (= Eigenschaften, sieh unten), die absolute Ausdehnung und das absolute Denken (*absoluta cogitatio*) <sup>3)</sup>. Sie hat nur diese beiden Attribute <sup>4)</sup>. Aber diese Substanz oder Gott ist kein Einzelding <sup>5)</sup> und ihr kommt keine besondere Ausdehnung und kein besonderes Denken zu <sup>6)</sup>. Daher

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 97 ff. namentlich 114 f.

<sup>2)</sup> Die Zitate aus: Korte Verhandeling etc. rühren natürlich nicht von Jacobi her, da diese Abhandlung erst im 19ten Jahrhundert aufgefunden worden ist. Vgl. dafür Pollock: a. a. O. 89 ff.; Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie <sup>5</sup>, II, 221 ff.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 127, 183, 203 f., 191 f.; Spin. Eth. I, prop. 21, dem. Anfang; I prop. 31, dem. Anfang. Zur Erläuterung der *absoluta cogitatio* beruft Jacobi sich auf Kant. Kritik der reinen Vernunft (ed. Kehrbach) 121, (transzendente Apperzeption, das „Bewusstsein überhaupt“ der neueren Erkenntnistheorie.)

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 188\*, für die Begründung dieses Satzes sieh weiter unten.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 181, 203 f.; Spin. Cog. met VI, op IV, 199; ep. 50, op III, 173; ep. 6, op. III, 25; Eth. I, def. 6; prop. 10, schol.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 182; Spin. Eth. I, prop. 17, schol. op I, 53; I, prop. 31.



musz ihr auch Wille und Verstand abgesprochen werden <sup>1)</sup> und infolgedessen ist es nicht erlaubt uns von ihr eine Vorstellung zu machen, als handle sie wie wir Menschen nach Absichten <sup>2)</sup>, sondern sie ist in ihrem Dasein völlig causal determiniert. Ebenso wenig aber kann man sagen, dass sie unter dem Gesichtspunkte des Guten handle <sup>3)</sup>. Sie ist die immanente nicht transzendente Ursache des Weltalls <sup>4)</sup>, hat ausser den Einzeldingen kein besonderes Dasein; andererseits ist sie doch ein Ganzes, dessen Teile nur in und nach ihm gedacht werden können <sup>5)</sup>.

Neben den zwei schon genannten Attributen, schreibt Spinoza seiner Substanz noch unendlich viele andre zu (*infinita attributa* Eth. I def. 6); diese verhalten sich aber alle in derselben Weise zum Denken als die Ausdehnung, d. h. sie stehen zum Denken im Verhältnis des Körpers zum Geiste <sup>6)</sup>. Es ist aber sehr fraglich, ob nicht Spinoza bloß aus logischem Zwange diese *infinita attributa* aufgestellt hat. Hält man aber an denselben fest, so enthält jedes Einzelding auch alle andern Attribute <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 57, 137 ff.; Spin. Eth. I, prop. 17, schol; prop. 31.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 58, 146; Spin. Eth. I, prop. 33, schol. 2; I, app.; II, prop. 3, schol; ep. 23, op. III, 99 f. holländisch 103; ep. 56, op. III, 190.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 66, 146; Spin. Eth. I, prop. 33, schol. 2; III, prop. 9, schol; IV, praef.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 56; Spin. ep. 73; Eth. I, prop. 14, 15, 18; Korte Verh. Zamenspr. I, op. IV, 17; Cog. Met. II, 10, op. IV, 221.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 62, 176, zur Erläuterung beruft Jacobi sich auf Kants Lehre von Raum und Zeit: Kritik d. r. Vernunft (Kehrbach), 52, 59. Vgl. auch Windelbands hübsche mathematische Illustration (nicht Erklärung!) a. a. O. I, 217, f.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 188\*; Spin. Eth. II, prop. 12, 13, gebraucht für dieses Verhältnis das Wort *objectum*.

<sup>7)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 189\*. Jacobi deutet an, Spinoza habe sich über diese Frage nicht äuszern wollen. Aus welchem Motive wohl? Vgl. Eth. II, prop. 45, 46, 47; Briefwechsel mit Tschirnhaus, c.q., Schuller: ep. 63—66. Ep. 63 war in den *opera posthuma* sehr verstümmelt abgedruckt, daher spricht Jacobi von einem „scharfsinnigen Mann in London (leider für uns ein Unbekannter)“, während jetzt op. III, 24, der Name Tschirnhaus steht.

Das Verhältniß der Einzeldinge zur Substanz, das man sich durchaus nicht als zeitlichen Akt vorstellen darf <sup>1)</sup>, ist nach Spinoza folgendes: die beiden Attribute, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, gehören unmittelbar zur Substanz als *natura naturans* <sup>2)</sup>; daraus gehen unmittelbar hervor <sup>3)</sup> die *infiniti modi*, auf dem Gebiete der Ausdehnung Bewegung und Ruhe <sup>4)</sup>, auf dem des Denkens Verstand und Wille <sup>5)</sup>, daraus wieder die *finiti modi* (Einzeldinge). Letztere bilden zusammen die *natura naturata*. Die Einzeldinge werden also nicht unmittelbar durch Gott hervorgebracht, sondern sind Glieder eines unendlichen Causalzusammenhangs <sup>6)</sup>; jedes derselben aber faszt das unendliche Wesen Gottes in sich <sup>7)</sup>. Sie sind gleichsam Beschränkungen Gottes <sup>8)</sup>.

Die beiden Attribute und die dazu gehörigen Einzeldinge stehen zu einander in keinem Causalverhältniß, es findet aber ein durchgängiger Parallelismus statt <sup>9)</sup>. Denn der Geist (*mens*) hat als einziges Objekt (*objectum*, siehe oben) den Körper; alles was im Körper vorgeht, perzipiert er, wenn er auch durchaus keine adäquate Erkenntnis desselben besitzt. Das Selbstbewusstsein verhält sich zum Geist, wie dieser

1) Jac. IV<sup>1</sup> 58, 173; Spin. Eth. I, prop. 17, schol.; ep. 12, op. III, 42.

2) Für den ganzen Absatz, Jac. IV<sup>1</sup>, 184 ff.; *natura naturans et naturata*. Spin. Eth. I, prop. 29, schol.; prop. 31.

3) „Sequitur“ (Eth. I, prop. 17, schol.)

4) Spin. ep. 64, 81, 83 (olim 72); bei Jacobi steht irrtümlicherweise ep. 73 (jetzt 67), dies ist der berühmte Brief von Albert Burgh, der nichts derartiges enthält; der Fehler ist ruhig in Mauthners Spinozabüchlein übergegangen, vgl. ausserdem Eth. I, prop. 21, 22, 23.

5) Spin. Eth. I, prop. 17, schol.; prop. 32, cor. 2.

6) Jac. IV<sup>1</sup> 157 f., 199 ff.; Spin. Eth. I, prop. 28, u. Korte Verh. I, 3, no. 8, Eth. II, prop. 8, 9; ep. 4, op. III, 11; Eth. I, prop. 12, 13, 15, schol.; ep. 12, 32, 34, 35, 36.

7) Eth. I, prop. 30, 31; II, prop. 3, 4, 45, 46, 47.

8) Jac. IV<sup>1</sup> 182 f., Spin. ep. 50, op. III, 173; tract. de intel. em. op. I. 24.

9) Jac. IV<sup>1</sup> 183 f.; Spin. Eth. I, prop. 10; II, prop. 1, 2.

zum Körper<sup>1)</sup>. Die Vortrefflichkeit des Geistes hängt eng mit der des Körpers zusammen<sup>2)</sup>.

Der Wille ist der Vorstellungstätigkeit gegenüber sekundär<sup>3)</sup>. Auch gibt es keinen Willen in abstracto neben den einzelnen Willenserscheinungen<sup>4)</sup>.

Das ganze Weltgeschehen, auch das geistige, ist durchaus causal bestimmt und die Vorstellung der Freiheit entsteht nur, indem die Menschen sich wohl ihrer Entschlüsse, nicht aber der Ursachen derselben bewusst sind<sup>5)</sup>. Allerdings gibt es auch eine echte Freiheit, indem der Mensch seinem tiefsten Sein gemäsz handelt<sup>6)</sup>.

Nach dem Vorigen liegt nun freilich der Schlusz recht nahe, dasz bei dieser völligen Determiniertheit alles Geschehens, Gott, die Substanz, die Ursache sowohl des Guten als des Bösen in der Welt sein müsse. Demgegenüber sind aber nach Spinoza die Begriffe „gut“ und „böse“ durchaus relativer Art, das Böse ist ausserdem als reine Privation, nicht als etwas Positives aufzufassen<sup>7)</sup>.

1) Jac. IV<sup>1</sup> 188, 192 ff.; Spin. Eth. II, prop. 12, 13, 16, cor. 2; 17, 19, 21, u. schol.; 33; III, prop. 32. Vgl. auch Kuno Fischer: a. a. O. II, 490 ff.; Windelband: a. a. O. I, 228; Erhardt: a. a. O. 320; Pollock: a. a. O. 132 f.

2) Jac. IV<sup>1</sup> 196 f.; Spin. Eth. II, prop. 13, schol.; III, prop. 11, 28; Explic. Def. gen. Affect. op. I. 180 f.; Eth. V, prop. 31; vor allem. III, prop. 2, schol.

3) Jac. IV<sup>1</sup> 129, 149; Spin. Eth. III, prop. 2; II, prop. 49; Cog. Met. II 12, op. IV, 228 f.; Windelband: a. a. O. I, 229 f.

4) Jac. IV<sup>1</sup> 143 f.; Spin. Eth. II, prop. 48, schol.

5) Jac. IV<sup>1</sup> 66, 145; Spin. ep. 58 (der fliegende Stein), op. III, 195 f.; Eth. I. app. op. I, 67; II, prop. 35, schol.; III, prop. 2, schol. op. I, 125; IV: praef. op. I, 183. Vgl. Erhardt: a. a. O. 397 ff., dagegen Schopenhauer (Grisebach) I, 182 f.

6) Jac. IV<sup>1</sup> 150 f.; Spin. Eth. I, def. 7; prop. 17.

7) Jac. IV<sup>1</sup> 148; Spin. Eth. III, prop. 9, schol. (schon. Korte Verh. I, 10); Cog. Met. II, 7, op. IV, 214; ep. 19. op. III, 62 f.; ep. 23, op. III, 99; Eth. I. app. op. I, 72.

Die Seele (*mens*) ist nur insofern unsterblich, als sie sich, überpersönlich, auf das Ganze bezieht <sup>1)</sup>.

Jedes Wesen strebt danach sein Sein zu erhalten <sup>2)</sup>.

Dies wäre in der Hauptsache die Lehre Spinozas, wie Jacobi sie verstanden hat. Im Groszen und Ganzen gewisz eine für die damalige Zeit recht anerkennenswerte Leistung, denn es läsz sich nicht leugnen, dasz die Grundgedanken des Systems darin richtig, wenn auch nicht immer in angemessener Form, wiedergegeben sind. Zwar könnte es zuerst auffällig scheinen, dasz der Ethik in engerem Sinne mit keiner Silbe gedacht wird, man darf aber nicht aus den Augen verlieren, dasz es nicht Jacobis Absicht war, einen vollständigen Abrisz der Lehre Spinozas zu geben, sondern den Nachweis zu führen, Lessing sei Spinozist gewesen, wozu natürlich Spinozas metaphysische Ansichten das Vergleichsmaterial liefern muszten. Und wenn er auch im Verlauf des Streits immer mehr diese ursprüngliche Absicht beiseite geschoben und sich der persönlichen Auseinandersetzung mit Spinoza zugewandt hat, so lagen auch auf diesem Gebiete die Differenzen nicht im Ethischen, sondern im Metaphysischen, oder wenn man will auf dem Terrain der Erkenntnistheorie. Sonst glaube ich nicht, dasz man in seiner Darstellung eine wesentliche Lücke nachweisen kann. Damit soll aber nicht gesagt sein, dasz dieselbe auch in jeder Einzelheit befriedigt.

Schon die Bezeichnung der Attribute als Eigenschaften (*qualités*) der Substanz ist nicht ohne Bedenken gegenüber dem Wortlaut von Eth. I, def. 6; ep. 2; ep. 4; Eth. I, prop. 4, dem; prop. 19 (*substantia constans infinitis attributis; substantia sive earum attributa*), dem stehen aber andere Stellen

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 62; Spin. Eth. V, prop. 21—23 (anders noch Korte Verh. II, 23.)

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 147, Spin. Eth. III, prop. 6, 7; IV. prop. 52, schol.

Vgl. die Ausführung bei Pollock: a. a. O. 116 f. und die dort angeführten Stellen: Princ. Phil. Cart. II prop. 14; Cog. Met. I, 6, op. IV, 201; Korte Verh. I, 5.

gegenüber, die Jacobis Deutung eher zulassen: Eth. I, def. 4; ep. 9, op. III, 33. Auch andre Bezeichnungen (Grundkräfte der Substanz: Kuno Fischer; aspects of the substance: Pollock) tragen nicht allen bezüglichen Stellen bei Spinoza Rechnung<sup>1)</sup>. Wir haben hier das erste Beispiel für die charakteristische Erscheinung, dasz wo Jacobi ganz zuversichtlich<sup>2)</sup> den Spinoza nach seinem Sinne deutet, die spätere Spinoza-forschung auf Schwierigkeiten und Probleme jeder Art gestoszen ist, die vielfach auch heute noch nicht als gelöst betrachtet werden können.

So beispielsweise seine Betrachtungen über die infinita attributa. Einerseits scheint er deren Realität mit Ausnahme der Ausdehnung und des Denkens zu leugnen und befindet sich dabei grösztenteils in Uebereinstimmung mit Windelband<sup>3)</sup> und Erhardt<sup>4)</sup>, andererseits deutet er die Konsequenzen an, die das Festhalten an ihrer Realität mit sich führt, wie die eigentümliche Stellung des Denkens den andern Attributen gegenüber, die auch von andern akzeptiert worden ist<sup>5)</sup>, und die Notwendigkeit, dasz in jedem Ding alle Attribute enthalten sind, wobei es ihm nicht entgangen ist, dasz Spinoza die Bedenken Tschirnhausens durchaus nicht in jeder Hinsicht entkräftet hat<sup>6)</sup>.

Dann aber auch, indem er, überall gestützt auf Spinoza, Gott oder der Substanz das absolute Denken zuspricht, Verstand und Willen in demselben aber leugnet. Man hat in

1) Vgl. Ueberweg: Geschichte der Philosophie III, 135, Kuno Fischer: a. a. O. II, 377 ff.; Erhardt: a. a. O. 92 ff.; Pollock: a. a. O. 162 ff. Die Deutung von ep. 9 bei Fischer (a. a. O. 396 f.) scheint mir mehr oder weniger gezwungen.

2) Bezeichnend für diese Zuversicht sind die Stellen: Jac. IV<sup>1</sup> 55, 69.

3) a. a. O. I 220 f.

4) a. a. O. 152 f.; anders Pollock. a. a. O. 167 ff.

5) Vgl. Pollock: a. a. O. 162 ff.; Spin. ep. 66; dagegen Windelband: a. a. O. I 228; Erhardt: a. a. O. 320; Pollock: a. a. O. 133 f.; Spin. Eth. II, prop. 20, 21.

6) Pollock: a. a. O. 171.

neuerer Zeit hierin vielfach einen Widerspruch sehen wollen<sup>1)</sup>, dabei aber nicht genügend den zu Spinozas Zeit sehr weiten Umfang des Begriffs *cogitatio*, wofür das deutsche „Denken“ keine sehr glückliche Uebersetzung ist, berücksichtigt. Aber auch wenn man diesen Ausdruck im Sinne von Bewusstsein auffasst, ist schwer einzusehen, wie die ewige und unendliche Substanz sich selbst lieben könne; es sei denn, dasz man zu der Erklärung seine Zuflucht nimmt, sie liebe sich nur in den Bewusstseinen der Einzelindividuen, die ja in ihr sind und durch sie begriffen werden.

Auch den folgenden zweifelhaften Punkten in der Wiedergabe Jacobis liegen hauptsächlich Interpretationsschwierigkeiten zu Grunde.

Er deutet IV<sup>1</sup> 62 an, dasz die Substanz auszer den Einzeldingen kein besonderes Dasein habe, m. a. W. dasz der Inbegriff der Einzeldinge die Substanz ausmache, ein Standpunkt den schon Mendelssohn bekämpft hat<sup>2)</sup>. Wie mir scheint, ist aber nur Jacobis Wortwahl unglücklich zu nennen, denn, wie die Stelle IV<sup>1</sup> 176 beweist, ist seine Meinung vielmehr nur die schon oben S. 20 ausgesprochene, dasz n.l. die Substanz selbst kein Einzelding sei.

Ueber die Erklärung des Verhältnisses zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata*, eines des strittigsten Punkte der Spinozaforschung, hat Jacobi sich klüglich nicht ausgelassen, sondern sich damit begnügt, die Ausdrücke in ähnlicher Weise, wie Spinoza zu verwenden<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> So vor allem der hyperkritische Erhardt: a. a. O. 212 ff., man vergleiche allerdings mit den oben S. 21, <sup>1)</sup> angeführten Stellen Eth. II, prop. 1; V prop. 33–37.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 111 f., 117 ff., vgl. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie<sup>5</sup>, 343; Ueberweg: a. a. O. III 139. Sehr zweifelhaft scheint mir die Behauptung Grunwalds: Spinoza in Deutschland 95 oben.

<sup>3)</sup> Man sehe über diesen schwierigen Punkt: Spin. Korte Verh. I 8; Kuno Fischer: a. a. O. II 420; Ueberweg: a. a. O. III 139; Windelband: Lehrbuch etc. 343.

Eine Frage bleibt noch übrig, die nach den unendlichen Modi, die gleichsam den Uebergang von der Substanz zu den Einzeldingen bilden sollen<sup>1)</sup>. Hier bietet die Ethik nur Andeutungen, die der Ergänzung dringend bedürfen, welche zum Glück in ep. 63 und 64 wirklich vorhanden ist: danach sind Ruhe und Bewegung auf dem Gebiete der Ausdehnung und der intellectus absolute infinitus, dasz heiszt doch wohl die Summe der überhaupt vorhandenen endlichen Bewusstseine, auf dem Gebiete des Denkens die unmittelbaren unendlichen Modi. Diese Auffassung wird noch bestätigt durch die Korte Verhandeling etc. I, 9, op. IV, 34: „Wat dan nu aangaat de algemene Natura Naturata of die wijzen of schepzelen, die onmiddellijk van God afhangen ofte geschapen zijn, dezer en kennen wij niet meer als twee, namelijk de beweginge in de stoffe<sup>2)</sup> ende het verstaan in de denkende zaak. Deze dan zeggen wij, dat en van alle eeuwigheid zijn geweest en in alle eeuwigheid onveranderlijk zullen blijven“<sup>3)</sup>. Soweit befindet sich also Jacobi mit seiner Auffassung durchaus in Uebereinstimmung mit dem Original. Ob aber der Hinweis auf den Anfang von Eth. I, prop. 32, cor. 2<sup>4)</sup> genügt, um Willen und Verstand völlig zu Bewegung und Ruhe in Parallele zu bringen, scheint mir zum mindesten zweifelhaft.

Alles in allem scheint mir der Ausdruck Pollocks (a. a. O. 178): „Jacobi, who only half understood Spinoza“, in jeder Hinsicht ungerecht; das Wesentliche des Systems hat er

---

<sup>1)</sup> Sieh oben S. 22, Spin. Eth. I, prop. 21—23; 28 schol., ep. 63; ep. 64; Pollock: a. a. O. 108, 152, 165, 167; Kuno Fischer: a. a. O. II 405; Erhardt: a. a. O. 260 ff.

<sup>2)</sup> Man vergleiche die merkwürdige Fusznote: Spin. op. IV 34.

<sup>3)</sup> Was nun die allgemeine natura naturata anbetrifft oder die Modi oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhängen, oder geschaffen sind, so kennen wir deren nur zwei, nämlich die Bewegung im Stoff und den Verstand im denkenden Ding. Von diesen behaupten wir, dasz sie von aller Ewigkeit gewesen sind und in aller Ewigkeit unverändert bleiben werden.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 185, Anm. 12.

gewisz recht gut verstanden und wo er fehlte, liegen in der Tat Schwierigkeiten vor, die auch jetzt noch als solche anerkannt werden und zu deren Lösung Jacobi ein weit geringeres Material zur Verfügung stand als der heutigen Spinoza-forschung.

Eine andere Frage ist es freilich, ob er dasjenige, was er von Spinoza verstanden hatte, auch überall in einer solchen Form wiedergegeben hat, dasz es auch dem nicht genau mit dem Spinozismus bekannten Leser einleuchten muszte. Dasz die Beantwortung dieser Frage nicht von meiner obigen, stark retuschierten Zusammenstellung abhängig gemacht werden darf, brauche ich wohl nicht erst zu bemerken.

Ich wende mich zum zweiten Teil der Aufgabe. Jacobi hat seine Wiedergabe des Spinozismus mit kritischen und andern Bemerkungen begleitet, um uns seine Stellung zu diesem System deutlich zu machen.

Er hält die Lehre des Spinoza für logisch unüberwindlich <sup>1)</sup>, allerdings nicht wegen ihrer geometrischen Rüstung, die ihm wenig empfehlenswert scheint <sup>2)</sup>, obwohl er sie durchaus nicht für ein wesentliches Moment in der Entstehungsgeschichte des Systems hält <sup>3)</sup>. Die Entstehung bringt er vielmehr in Zusammenhang mit der Kabbala <sup>4)</sup>.

Dasz man den Spinozismus nicht als Materialismus deuten darf, ist ihm in dieser Zeit noch ganz sicher <sup>5)</sup>.

Wohl aber habe man das Recht von Atheismus zu sprechen <sup>6)</sup>, obwohl man vielleicht ebensogut sagen könne, dasz

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 55, 161.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 124 f.

<sup>3)</sup> Vgl. Windelband: Präludien<sup>3</sup>, 122; Kant: Von der Deutlichkeit der Grundsätze etc. (1763), Kritik d. r. Vernunft (Kehrbach) 548 ff.; Pollock: a. a. O. 157 f.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 56, 217.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 151; vgl. auch Pollock: a. a. O. 169 und Spin. Eth. III, prop. 2; II, prop. 7, schol.

<sup>6)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> XXXVI; XXXIV f.; 216 mit Fusznote, auch IV<sup>2</sup> 238 f.



nach Spinoza nur Gott existiert und den Einzeldingen die besondere Existenz abgeht <sup>1)</sup>).

Das Hervorgehen der Einzeldinge aus der Substanz findet nach Jacobi bei Spinoza keine genügende Erklärung <sup>2)</sup>).

Sein wichtigstes Bedenken gilt Spinozas scharf ausgesprochenem Determinismus <sup>3)</sup> oder, was für ihn gleichbedeutend ist, Fatalismus <sup>4)</sup>: „Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig mit einander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Ebenso Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. — Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Groszmut, oder aus vernünftigen Entschlüssen handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt ein Etwas, das von allem dem nichts weisz und das insofern von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblözt ist.“ „Ce que vous adoptez du fatalisme me suffit, car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'est construit lui-même; que les découvertes de Newton ont été faites par son corps; et qu'en tout cela, l'âme n'est occupée qu'à regarder faire.“

---

<sup>1)</sup> Vgl. über diese Frage Kuno Fischer: a. a. O. II 417 f.; Erhardt: a. a. O. 269 ff.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 101 f., 135 ff.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 59, 152 f.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 55, 65.

Jacobi meint, dasz auch Spinoza die Konsequenzen dieser Lehre nur mühsam hat aufrecht erhalten können <sup>1)</sup>.

Die Behauptung, man kann bei Jacobi auch sagen der Vorwurf <sup>2)</sup> des Atheismus in der Lehre Spinozas ist nicht neu. Schon vor dem Erscheinen des *Tractatus theologico-politicus* scheinen solche Vorwürfe laut geworden zu sein, man lese nur die Stelle in zweitem Kapitel: „Et, proh dolor! res eo jam pervenit, ut qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare” <sup>3)</sup>. Auch wurde eben dieser Traktat die Veranlassung zu einer Wiederholung dieser Anklage seitens des Mediziners van Velthuijsen, der am Ende seiner Kritik des *tractatus* seine Ansicht in die Worte zusammenfaszt: „Arbitror itaque me non magnopere a vero aberasse, neque Auctori a me injuriam fieri, si denunciem eum tectis et fucatis argumentis merum Atheismum docere” <sup>4)</sup>. Spinozas Beantwortung dieser Kritik ist sehr charakteristisch: er sei kein Atheist, „solent enim Athei honores et divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me norunt, sciunt” <sup>5)</sup>. Seitdem gehört das Wort Atheismus zum gebräuchlichen Material der Spinozabeurteilung, vor allem von seiten der Theologie.

Jacobi aber will mit seiner Behauptung offenbar zweierlei sagen. Erstens leugnet er zwar nicht, dasz der Gottesbegriff im System des Spinoza eine sehr wichtige Stelle einnimmt, allein, weil dieser Begriff durchaus nicht mit seiner eigenen,

---

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 71.

<sup>2)</sup> Vgl. Lévy-Bruhl: a. a. O. 163 ff.

<sup>3)</sup> Spin. op. II 108.

<sup>4)</sup> Spin. ep. 42, op. III 158.

<sup>5)</sup> Spin. ep. 43, op. III 159. Im weiteren Verlauf des Briefes weist er die causale Determiniertheit alles Geschehens als Argument für seinen Atheismus zurück.

der kirchlichen Religiosität zwar nicht entnommenen, inhaltlich aber mit dieser übereinstimmenden, Vorstellung, zusammenstimmen will, scheint es ihm durchaus berechtigt, zu sagen, der Gott des Spinoza sei kein Gott <sup>1)</sup>. Schliesslich also, wenn man will, eine reine Wortfrage <sup>2)</sup>. Daneben aber deutet er an, dass mit dem richtig verstandenen Spinozismus sich keinerlei Religiosität vertrage <sup>3)</sup>, eine Behauptung, die so deutlich mit dem Geiste des Spinozismus streitet <sup>4)</sup>, dass wir sie auch dann nicht zu widerlegen brauchten, wenn nicht Jacobi selbst sie an anderer Stelle <sup>5)</sup> zurückgenommen hätte.

Eine eigentliche Widerlegung des Atheismus darf man bei Jacobi nicht suchen, für ihn ist ja der Spinozismus mit den Waffen des Verstandes nicht zu überwinden (oben S. 28). Diese für uns so auffällige Aeuszerung hat bei ihm allerdings einen andern Sinn, als wir unwillkürlich hineinzulegen geneigt sind. Für ihn ist diese Lehre die Vertreterin jeder wissenschaftlichen Weltbetrachtung und eine solche, die die Wirklichkeit nur mit Hilfe des Verstandes analysiert und zurechtlegt, tut ihr damit eo ipso Gewalt an, ist aber mit ihren eigenen Waffen nicht zu widerlegen <sup>6)</sup>. Wir können

---

<sup>1)</sup> Jac. I 251: „Der Glaube an einen Gott ist dem Menschen natürlich; und am natürlichsten der Glaube an einen lebendigen Gott“. IV<sup>1</sup> 59: „Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt“. II 475\*: „Nach meiner Ansicht ist es nicht (bei Jacobi steht „leicht“, offenbar ein Druckfehler) gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht persönlichen Gotte, der nur ist, der da ist, ohne zu sich selbst sagen zu können, Ich bin der Ich bin, einem ärmeren Wesen, als das ärmste unter den Lebendigen, beizulegen.“ Man vergleiche auch die Kantzitate an dieser Stelle und Jac. IV XXIV; IV<sup>2</sup> 76\*.

<sup>2)</sup> Heymans: Einführung in die Metaphysik <sup>2</sup>, § 42. Anfang 356; vgl. auch die Ausführungen Erhardts: a. a. O. 276 ff.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 216\*.

<sup>4)</sup> Ueberweg: a. a. O. III 123; Windelband: Geschichte d. n. Philosophie I 214.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 238 f.

<sup>6)</sup> Vgl. das vorzügliche vierte Kapitel bei Lévy-Bruhl: a. a. O. 76—101.

diese Ansicht Jacobis dahingestellt sein lassen, seine Aeuszerung über den Spinozismus aber verliert für dieses spezielle System dadurch viel von ihrer Auffälligkeit.

Auch über den behaupteten Zusammenhang der Lehre Spinozas mit der Kabbala brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren. Bei der geringen Sympathie, womit Spinoza diese Lehre erwähnt, auch sonst von älteren jüdischen Denkern spricht <sup>1)</sup>, ist ein solcher Zusammenhang schon an und für sich wenig wahrscheinlich und er wird dies um so weniger, wenn man bedenkt, dass die Kabbala zwar auch einen Pantheismus lehrt, aber überall im Sinne der Emanation, eine Ansicht, die Spinoza ganz fern liegt <sup>2)</sup>.

Die Behauptung, dass Spinoza das Hervorgehen der Einzel Dinge aus der Substanz nicht deutlich zu machen gewusst hat, wird man, wie mir scheint, ohne Diskussion gelten lassen müssen <sup>3)</sup>.

Bleibt das Bedenken gegen den Determinismus. Damit hat nun allerdings Jacobi einen wunden Punkt im System des Spinoza berührt, auf den hinzuweisen auch die neuere Metaphysik nicht müde geworden ist. Wesentlich in Uebereinstimmung mit ihm sagt auch Sigwart <sup>4)</sup>: „Das Bewusstsein, dass wir durch unser Wollen irgend eine Macht ausüben, ist danach reine Täuschung; wir können höchstens Zuschauer der Causalzusammenhänge sein, die sich ohne unser Zutun abspielen, insbesondere nur Zuschauer aller der Bewegungen, die sich aus den jeweiligen Dispositionen des Gehirns ergeben.“ Ebenso Busse <sup>5)</sup>: „alles Wollen, Fühlen, Denken,

<sup>1)</sup> Spin. tract. theol.-pol. Cap. 9, op. II 208; ep. 73, op. III 225; Eth. II. prop. 7 schol.; cog. met. II, cap. 6, § 3, op. IV 213.

<sup>2)</sup> Pollock: a. a. O. 99; Kuno Fischer: o. a. O. II 273 f.; Windelband: a. a. O. I 207.

<sup>3)</sup> Windelband: a. a. O. I 219—224; Erhardt: a. a. O. 248 ff.

<sup>4)</sup> Logik <sup>3</sup> II 549 ff.

<sup>5)</sup> Geist und Körper, Seele und Leib 1903, 248 ff.

Handeln, alle Absichten, Pläne, Ueberlegungen, Enttäuschungen, alles Suchen, Finden und Irren, alle Erkenntnisse und wissenschaftlichen Entdeckungen, die sich jemals in menschlichen Köpfen abgespielt haben, wären als eine ohnmächtige Begleiterscheinung, als ein so nebenherlaufendes *Accidens* dieser nach materiellen Naturgesetzen mit strenger Notwendigkeit aufeinanderfolgenden Gehirnzustände anzusehen; sie hätten wegen ihrer absoluten Unselbständigkeit nicht den geringsten Einflusz auf den Lauf des Geschehens" <sup>1)</sup>). Und Heymans <sup>2)</sup>): „Auch ohne Ueberlegungen und Willensentschlüsse würden die menschlichen Handlungen genau so und genau zu denjenigen Zeiten eintreten oder sich vollziehen, wie wir sie jetzt wahrnehmen.“

Trotz weitgehendster Uebereinstimmung trennt aber ein prinzipieller Unterschied diese Ausführungen von denen Jacobis. Letzterer nämlich führt sie an als Argumente, die den Determinismus c. q. Fatalismus ad absurdum führen sollen, während jene damit den psychophysischen Parallelismus (in spinozistischer Form, füge ich hinzu) zu treffen meinen. Wie mir scheint, ganz mit Recht. Denn in der Leugnung jeder Teleologie, in der Behauptung, dasz alles in der Welt nach festen Gesetzen statt finde (*ordo totius naturae sive causarum connexio*: Spin. Eth. II, prop. 7, schol.), liegt an und für sich gar nicht die These eingeschlossen, das geistige Geschehen sei in diesem Causalzusammenhang von geringerer Bedeutung als das materielle; das Verhältnis des Bewusstseins zur materiellen Welt wird eben durch diese Ansicht noch gar nicht berührt. Zwar innerhalb des geistigen Geschehens selbst können manche Aeuszerungen Spinozas nur so gedeutet werden, dasz hier der Zusammenhang ein rein mechanischer

---

1) Zitat nach Liebmann: Gedanken und Tatsachen, Straszburg 1899, 285.

2) a. a. O. 158.

sei <sup>1)</sup>, damit ist aber noch nicht die von Jacobi geltend gemachte Konsequenz gegeben. Vielmehr folgt diese erst, wenn wir den von Spinoza gelehrten Parallelismus der Attribute in Betracht ziehen, die Leugnung jeder Wechselwirkung zwischen Denken und Ausdehnung; und auch dann nur, indem wir uns die eigentümliche Stellung vergegenwärtigen, die der Geist dem Körper gegenüber einnimmt und die ihn gleichsam zu einer Nebenerscheinung desselben macht. Dies scheint auch Jacobi eingesehen zu haben <sup>2)</sup>.

Allerdings muß ich gestehen, daß mir auch in dieser Form das Argument bei Jacobi, wie auch bei den obengenannten Denkern, nicht ganz zwingend vorkommt. Denn vom Standpunkt Spinozas scheint es mir keineswegs festzustehen <sup>3)</sup>, daß das Fortfallen der Bewusstseinsvorgänge (des Attributes der cogitatio), sogar wenn es denkbar wäre, was ich auch bezweifeln möchte, durchaus keine Veränderungen in der materiellen Welt (dem Attribute der extensio) zufolge haben würde. Dieses Fortfallen würde eben nur möglich sein durch eine anders modifizierte Substanz, womit doch wohl auch eine Aenderung in dem Attribut der Ausdehnung verbunden sein müßte <sup>4)</sup>. Die ganze Argumentation hat nur dann ihren richtigen Sinn, wenn man die Attribute auffaszt als Erscheinungsarten der Substanz; es würde aber zu weit führen, hier auf dieses Problem einzugehen.

<sup>1)</sup> Spin. ep. 58, op. III, 195: „sic infans se lac appetere credit etc., auch Eth. III, prop. 2, schol., vgl. oben S. 29, Mitte. Allerdings stehen dem auch wieder Stellen gegenüber, die eine ganz andere Deutung zulassen: ep. 56, op. III, 189: „quod homo vult vivere, amare etc. non est coactum opus sed tamen necessarium“; ep. 58, op. III, 196: „si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium“. Für den Unterschied coactus-necessarius, vgl. Heymans: Einführung in die Ethik 92.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 29, Mitte, er denkt dabei wohl an Eth. II, prop. 13, 20, 23.

<sup>3)</sup> Heymans: Einführung in die Metaphysik <sup>2</sup>, 158 oben.

<sup>4)</sup> Vgl. auch Rickert in: Philosophische Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmet 1900, 66 f.

Hiermit wäre die Aufgabe dieses Kapitels erledigt und, wie ich hoffe, die Behauptung, Jacobi habe Spinoza nicht richtig verstanden, in die gehörigen Grenzen zurückgewiesen. Das nächste Kapitel wird sich mit dem Verhältnis zu Lessing und mit dessen angeblichem Spinozismus beschäftigen.

## DRITTES KAPITEL.

### JACOBI UND LESSING.

Jacobis persönliche Bekanntschaft mit Lessing datiert erst aus dessen letztem Lebensjahr. Vor dieser Zeit finden wir nur einmal ein als solches angeführtes Zitat aus seinen Werken <sup>1)</sup>, das auf den ersten Blick den Schein erweckt, als wäre es aus dem Gedächtnis niedergeschrieben und, wenn das wirklich der Fall wäre, eine in der Tat auffallend genaue Kenntnis auch eines weniger bekannten Werkes Lessings bekunden würde. Für den, der Jacobis auch sonst nachlässige Art des Zitierens kennt, verliert aber dieses Argument jede Bedeutung. Dasz er trotzdem Lessings literarische Laufbahn mit Interesse verfolgt hat, ihn vor allem als Kritiker hochschätzte, beweist die Zusendung der Woldemarfragmente im Jahre 1779, die Lessing mit einem Exemplar des Nathan und einem kurzen Begleitschreiben am 18 Mai desselben Jahres beantwortete <sup>2)</sup>. Jacobis war damals gerade nach seinem politischen Echee in München <sup>3)</sup> nach Pempelfort zurückgekehrt und dieses unerwartete Geschenk des verehrten Mannes beglückte ihn. Schon am 20 August kündigt er ihm einen Besuch auf das nächste Frühjahr an und deutet etwas

<sup>1)</sup> Jac. IV 325, (1773); vgl. oben S. 11 und Lessing, Werke (Lachmann-Muncker) 11, 470.

<sup>2)</sup> Lessing 18, 319.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Schmid: a. a. O. 9 f.; Zirngiebl: a. a. O. 31; Lévy-Bruhl: a. a. O. 9 f.



verschleiert an, was er dabei von Lessing erhofft <sup>1)</sup>. Wir wissen jetzt, dasz er in ihm einen Bundesgenossen gegen Spinoza gesucht hat <sup>2)</sup>. Die Erziehung des Menschengeschlechts hat er sofort nach dem Erscheinen gelesen (Ostern 1780), sein Besuch verzögert sich noch bis Anfang Juli dieses Jahres <sup>3)</sup>.

Am 5 Juli 1780 findet die Begegnung in Wolfenbüttel statt, das Spinozagespräch am sechsten und siebenten desselben Monats <sup>4)</sup>. Dann reist Jacobi weiter zu Klopstock und Mathias Claudius <sup>5)</sup>, zu einem förmlichen Abschied scheint es nicht gekommen zu sein <sup>6)</sup>, auch sollte Jacobi noch nach Wolfenbüttel zurückkehren. In Hamburg lernt er dann auch Lessings Freunde, die Familie Reimarus kennen <sup>7)</sup>. Vermutlich noch im Monat Juli kehrt er nach Wolfenbüttel zurück; Lessing kommt ihm nach Braunschweig entgegen <sup>8)</sup>. Zwei Tage später gehen sie zusammen nach Halberstadt zum alten Gleim, den sie durch ihre philosophischen Gespräche weidlich geärgert haben mögen, wo Lessing sein *έν και παν* auf Gleims Gartenhaus schrieb <sup>9)</sup>. Während dieses zweiten Beisammenseins scheint Lessing Jacobi auch in seine persönliche schriftstellerische Lage eingeweiht zu haben <sup>10)</sup>. Jacobi seinerseits zeigt das höchste Vertrauen in ihn, indem er ihn nach seiner Abreise wiederholt hinsichtlich seiner literarischen

<sup>1)</sup> Lessing 21, 266 f.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 55.

<sup>3)</sup> Lessing 21, 297 f.; 18, 342.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 51, 55; I 338.

<sup>5)</sup> Jac. I, 338 ff.

<sup>6)</sup> Lessing 18, 344; anders Jac. I 338; ich ziehe Lessings Zeugnis vor, weil die Erzählung Jacobis erst aus dem Oktober stammt, wo ein Gedächtnisfehler leicht möglich war.

<sup>7)</sup> Lessing 21, 302; Jac. I 341.

<sup>8)</sup> Jac. I 341 ff.

<sup>9)</sup> Jac. I 344; IV<sup>1</sup> 79, 89; Erich Schmidt: Lessing II 604, 637; Lessing 22<sup>1</sup> IX.

<sup>10)</sup> Jac. I 343 f.

Angelegenheiten und der Münchener Verhältnisse um Rat angeht<sup>1)</sup>. Diesen Rat hat er dann aber nicht in jeder Hinsicht befolgt. Der Einladung nach Pempelfort<sup>2)</sup> hat Lessing nicht mehr Folge leisten können. Am 15 Februar 1781 starb er.

Die Jahre zwischen 1781 und 1783 verraten in Jacobis Werken deutlich Lessings Einfluss, vor allem auf dem Gebiete der Politik<sup>3)</sup>. Psychologisch hat die Bekanntschaft mit ihm Jacobi jedenfalls seine eigentümliche Paradoxie klargemacht, was für die Interpretation des Gesprächs wichtig sein dürfte<sup>4)</sup>.

Ich komme nun zum Inhalt dieser vielbesprochenen Unterhaltung. Schon am 5 Juli scheinen die beiden sich über Philosophisches unterhalten zu haben, das Nähere darüber ist nicht bekannt<sup>5)</sup>, es ist aber mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass von Spinoza noch nicht die Rede gewesen ist.

Am nächsten Morgen findet die Fortsetzung statt, indem Jacobi Lessing Goethes Prometheusode<sup>6)</sup> zur Prüfung vorlegt. Dieser knüpft daran sein pantheistisches Bekenntnis. Jacobi nennt den Namen Spinoza, Lessing bekennt sich recht hypothetisch zu ihm und wir sind gespannt auf den weiteren Fortgang, — das Gespräch wird aber unterbrochen<sup>7)</sup>.

Am Morgen des 7 Juli fängt Lessing selbst wieder von dem Gegenstande an, spricht jetzt unumwunden seinen Spinozismus aus, auch Jacobis Wort vom Fatalismus erschreckt

<sup>1)</sup> Lessing 21, 304; 18, 357 f.; 21, 312 f.

<sup>2)</sup> Lessing 21, 315 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Etwas das Lessing gesagt hat (1782), Jac. II 325 ff.

<sup>4)</sup> Jac. II 404 f.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 51.

<sup>6)</sup> Und zwar in der ältesten uns bekannten Fassung; vgl. der junge Goethe 1912, Bd. VI 349. Ueber Jacobis Verhältnis zu Goethe vergleiche man Zirngiebl: a. a. O. 16 ff.; Lévy-Bruhl: 10, Schmid: a. a. O. 7 f.

<sup>7)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 51—55.

ihn nicht <sup>1)</sup>, und dessen nicht sehr scharfe Formulierung des Systems findet seinen Beifall <sup>2)</sup>. Als Jacobi dann mit seiner eignen Ansicht hervorrückt, diese Lehre sei zwar unwiderleglich, aber ihrer Konsequenzen wegen unannehmbar und unsre einzige Zuflucht sei, uns durch einen „Salto mortale“ <sup>3)</sup> daraus zu retten, und sein Hauptbedenken gegen den Spinozismus ausspricht (vgl. oben S. 29 ff.), bemerkt Lessing, ihm liege an der Willensfreiheit nichts und die Verwerfung der Teleologie sei ihm gerade recht <sup>4)</sup>.

Im Verlauf des Gesprächs kommt auch die Rede auf Leibniz, den Lessing kühn zum Spinozisten macht <sup>5)</sup>, eine Behauptung, die er in dieser schroffen Form aber bald wieder zurücknimmt. Aber auch Jacobi bringt die beiden mit einander in Zusammenhang, geht jedoch, wie Lessing, darin etwas allzuweit <sup>6)</sup>, was er, wie sich aus einer späteren besonneneren Würdigung dieses Verhältnisses <sup>7)</sup> ergibt, selbst eingesehen hat. Nochmals setzt er dann seine Bedenken gegen den Determinismus auseinander, Lessing hält aber an seiner Meinung fest, deutet auf die Gefahren von Jacobis Standpunkt hin <sup>8)</sup> und lehnt den ihm vorgeschlagenen Salto mortale fein ironisch ab <sup>9)</sup>.

Soweit das Gespräch. Es erhebt sich die Frage, ob dadurch

1) Jac. IV<sup>1</sup> 55 f.

2) Jac. IV<sup>1</sup> 58.

3) Vgl. auch Jac. IV<sup>1</sup> XL und Frank: a. a. O. 16 mit den dort angeführten Stellen: Jac. II 43 f. und III 43.

4) Jac. IV<sup>1</sup> 59—62.

5) Jac. IV<sup>1</sup> 63 f.

6) Jac. IV<sup>1</sup> 65—68.

7) Jac. IV<sup>2</sup> 97 ff. Zur ganzen Frage vergleiche man L. Stein: Leibniz und Spinoza 1890, dessen Resultate mir freilich etwas zweifelhaft vorkommen, was ich hier nicht näher begründen kann.

8) Vgl. auch Kants Aufsatz: Was heiszt sich im Denken orientieren? (1786), gegen Ende.

9) Jac. IV<sup>1</sup> 70—74.

nun Lessings Spinozismus in der Tat einwandfrei und sicher erwiesen sei.

In erster Linie hat man vielfach die Wiedergabe der Unterredung selbst beanstandet und die Vermutung laut werden lassen, Jacobi habe seinem Partner hie und da die eigne Ansicht untergeschoben, ihn auch häufig sich entschiedener ausdrücken lassen, als es seine Art war. Im Groszen und Ganzen, wie mir scheint, mit Unrecht. Denn erstens hat ja Jacobi selbst wiederholt ausdrücklich die Authentizität seiner Darstellung behauptet <sup>1)</sup> und nur die Möglichkeit von Gedächtnisfehlern offengelassen, und es gibt wohl kaum Gründe an seiner Wahrhaftigkeit zu zweifeln. Dann aber haben sich auch Freunde Lessings unmiszverständlich dahin geäußert, man erkenne aus dem Gespräch direkt den Ton desselben: so die Geschwister Reimarus <sup>2)</sup> und Herder <sup>3)</sup>. Auszerdem ist die innere Evidenz für denjenigen, der sich auch nur einigermaßen eingehend mit Lessing beschäftigt hat, so überzeugend, dasz sie kaum einen Zweifel aufkommen läßt.

Wir werden unsre Frage also dahin präzisieren müssen, was das Gespräch, so wie es von Jacobi dargestellt ist, eventuell unter Zuhilfenahme der zerstreuten Notizen über Aeuszerungen Lessings in den Bänden IV<sup>1</sup> und IV<sup>2</sup> von Jacobis Werken, beweist. Es wird dazu notwendig sein, auf einige dunkle Stellen, die durch die lückenhafte Wiedergabe entstanden sind, näher einzugehen, um so dem Verständnis des Ganzen den Weg zu ebnen.

Schon die Anknüpfung des Gesprächs ist mehr oder weniger rätselhaft. Lessing bemerkt nach der Lektüre des Prometheus <sup>4)</sup>:

---

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 56\*, 74, 89 f.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 188, 220.

<sup>3)</sup> Herder: Gott; viertes Gespräch.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 53 f.

„ich habe kein Aergernis genommen, ich habe das schon lange aus der ersten Hand. — Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt. — Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen. Έν και παν! Ich weisz nicht anders. Dahiñ geht auch dieses Gedicht und ich musz bekennen, es gefällt mir sehr" <sup>1)</sup>). In diesen Worten ist also der pantheistische Charakter der Ode klar und bestimmt ausgesprochen. Diesen Zug vermag ich nun aber in keiner Stelle des Gedichts zu erkennen. Zwar scheint auch mir der Kern desselben die Auflehnung gegen die Transzendenz <sup>2)</sup>, damit ist aber der Pantheismus noch nicht direkt gegeben, es wäre denn, dasz man einen solchen aus den Zeilen:

„Hat nicht mich zum Manne geschmiedet  
die allmächtige Zeit  
und das ewige Schicksal,  
meine Herrn und deine?"

herauslesen wollte <sup>3)</sup>. Von deutlich spinozistischen Zügen ist das Gedicht ganz frei <sup>4)</sup>.

Eine ähnliche Schwierigkeit bietet die Antwort auf Jacobis Bekenntnis: „Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt." „O, desto besser! Da musz ich etwas ganz neues zu hören bekommen" <sup>5)</sup>. Eine solche Beweisführung konnte doch dem Theologen Lessing kaum neu sein. Auch Herders

<sup>1)</sup> Für die Wertschätzung des Gedichts vgl. auch Jac. IV<sup>2</sup> 215.

<sup>2)</sup> Dilthey: gesammelte Schriften, Bd. II (1915), 396 und Liepe: das Religionsproblem im neueren Drama von Lessing bis zur Romantik, Halle 1914, 23 f.

<sup>3)</sup> Vgl. Erich Schmidt: a. a. O. II 503.

<sup>4)</sup> Auch Walzel: Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe (1910), 64, hält Lessings Auffassung der Ode für unrichtig; Zirngiebl: a. a. O. 49 f. scheint zu zweifeln, er sagt nur, dasz Jacobi darin Pantheismus gefunden habe; von Lessing spricht er nicht.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 59.

Deutung der Stelle <sup>1)</sup>, Lessing glaube zwar auch eine verständige (intelligente) Weltursache, nur das „persönliche“ sei ihm neu gewesen, scheint mir nicht zulässig. Die einzige Lösungsmöglichkeit ist wohl die etwas wohlfeile Annahme, Lessing habe „neu“ hier in ironischem Sinne verwendet.

Die Unsicherheit, worauf man IV<sup>1</sup> 68 das Wort Parallelismus zu beziehen habe, hat Jacobi durch eine Beilage <sup>2)</sup> gehoben.

Welche Argumente hat er nun für den Spinozismus seines Gastgebers angeführt <sup>3)</sup>?

Zunächst kommen dabei einige Aeußerungen Lessings über Spinoza in Betracht. „Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weisz ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden. Lessing. Ja! wenn Sie wollen! — Und doch — Wissen Sie etwas besseres? —“ <sup>4)</sup>. „Lessing. Also kennen Sie ihn (Spinoza) doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“ <sup>5)</sup>.

In zweiter Linie Lessings Gottesbegriff. Schon zu Anfang hat er seinen Gegensatz zur Orthodoxie und seine Neigung

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 74 ff.

<sup>2)</sup> Jac. IV<sup>2</sup> 97 ff. (1789).

<sup>3)</sup> Zu diesem und dem folgenden Kapitel vergleiche man: Hettner: Literaturgeschichte des 18ten Jahrhunderts <sup>5</sup> III, 2, 535 ff.; E. Schmidt: Lessing II, 500 ff.; Schrenpf: Lessing als Philosoph; Dilthey: das Erlebnis und die Dichtung 17 ff.; Lorentz: Lessings Philosophie, Einleitung; Kühnemann: Herder<sup>2</sup> 438 ff.; Erhardt: a. a. O. 37 <sup>1)</sup>; Pollock: a. a. O. 390 ff.; Grunwald: a. a. O. 84 ff.; Zirngiebl: a. a. O. 49 ff.; Lévy-Bruhl: a. a. O. 139 ff.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 54.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 55.

zum Pantheismus ausgesprochen<sup>1)</sup>. Später spricht er diesen Gedanken mehr positiv aus und scheint damit eine Ansicht anzudeuten, die mit Spinozas Lehre der *substantia constans infinitis attributis* deutliche Verwandtschaft zeigt<sup>2)</sup>. Auch seine Aeuzerung über den Begriff der Weltseele<sup>3)</sup> lässt sich mit Spinoza in Zusammenhang bringen<sup>4)</sup>. Interessant sind auch ein paar hübsche frivole Bemerkungen Lessings<sup>5)</sup>: vielleicht sei „er selbst das höchste Wesen und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction“, worauf Jacobi ihn um seine Existenz bittet; und später bei Gleim, als es während des Mittagessens zu regnen anfängt; „Jacobi, Sie wissen, das tue ich vielleicht,“ welche letzte Aeuzerung Jacobi offenbar miszverstanden hat<sup>6)</sup>. Für die Frage nach Lessings Gottesbegriff scheinen diese Scherzworte mir aber nicht von groszer Bedeutung. Jacobis Hinweis auf § 73 der Erziehung des Menschengeschlechts<sup>7)</sup> kommt an anderer Stelle zur Besprechung.

Dann der Determinismus. Als Jacobi ihm die Konsequenzen der Verwerfung aller und jeder Teleologie schildert, beantwortet Lessing diese Ausführung mit der für ihn so charakteristischen Aeuzerung: „Ich begehre keinen freien Willen“<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. mit Lessings wörtlicher Aeuzerung *Spin. ep. 73, op. III 225*.

<sup>2)</sup> *Jac. IV<sup>1</sup> 61*, zu beanstanden wäre höchstens der Ausdruck: „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet“, weil ja Bewegung kein Attribut der Substanz ist. Wie Zirngiebl (a. a. O. 51, 54) hierin einen Versuch zur „Belebung“ des Spinozismus sehen kann, ist mir unverständlich.

<sup>3)</sup> *Jac. IV<sup>1</sup> 75 f.*

<sup>4)</sup> *Spin. Eth. II, Lemma 7 schol:* „*totam Naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant. absque ulla totius Individui mutatione*“; anders Ueberweg: a. a. O. III 304.

<sup>5)</sup> *Jac. IV<sup>1</sup> 74 f., 79 f.*

<sup>6)</sup> Man sehe die Fusznote zu *Jac. IV<sup>1</sup> 79*; allerdings hat auch Mauthner (*Spinozabüchlein 84, Anm.*) diese Stelle nicht richtig aufgefasst.

<sup>7)</sup> *Jac. IV<sup>1</sup> 87.*

<sup>8)</sup> *Jac. IV<sup>1</sup> 61.*

und läßt über die Teleologie eine äusserst geringschätzigte Bemerkung fallen <sup>1)</sup>. Nach einem nochmaligen Angriff Jacobi hält er ihm mit feinem Scherz Luthers Betragen auf dem Reichstag zu Augsburg entgegen; und er hält auch in einem kurz nach dem Gespräch geschriebenen Brief an Jacobi seinen Standpunkt in seiner humorvollen Weise fest <sup>2)</sup>.

Das wäre also das Material. Man könnte etwa noch hinzurechnen Lessings zustimmende Bemerkung, nachdem Jacobi ihm seine Auffassung des Spinozismus vorgetragen hat: „Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweien“ <sup>3)</sup>.

Bevor ich zur Prüfung dieser freilich etwas dürftigen Daten schreite, wäre es vielleicht nicht unerwünscht, uns zuerst einmal mit der Frage zu beschäftigen, was Mendelssohn, der Lessing ja intim kannte, obwohl ihr Freundschaftsbund in den letzten Jahren bedeutend gelockert war, da Lessing nach einem verfehlten Versuch darauf verzichtet hatte, Mendelssohn von seiner philosophischen Entwicklung auf dem laufenden zu halten <sup>4)</sup>, gegen Jacobi's Darstellung einzuwenden hat. Schon in den Jacobi zugeschickten „Erinnerungen“ zeigt sich die Neigung, alles was Lessing in dem Gespräch geäußert hat, auf seine paradoxe Laune zurückzuführen <sup>5)</sup>. Zum Teil mag Mendelssohn darin ganz recht haben, für die wichtigsten Punkte jedoch wird man diese Erklärung nicht gelten lassen können, vor allem, weil die darin von Lessing ausgesprochen Ansichten auch sonst, wie wir im letzten Kapitel sehen werden, belegt sind. In den

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 62; vgl. Spin. Eth. I app.

<sup>2)</sup> Lessing 18, 344. Ich setze die ausserordentlich charakteristische und in diesem Zusammenhang wohl noch nicht benutzte Bemerkung hierher: „Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht tun. Oder welches einerlei ist, und mir die kindische Antithese erspart, soll ich es auch nicht“.

<sup>3)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 58.

<sup>4)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 42.

<sup>5)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 114 f.



„Morgenstunden“ tritt dieselbe Neigung, nur mit wesentlich tieferer Begründung, hervor, indem Mendelssohn auf Lessings Vorliebe für „Rettungen“ hinweist, auf seine Neigung, den Schwächeren, Angegriffenen zu verteidigen, auch wenn dessen Sache nicht die seine ist <sup>1)</sup>. Damit hat er allerdings einen tief in Lessings Wesen begründeten Zug, die „intellektuelle Redlichkeit“ <sup>2)</sup>, angedeutet, die Anwendung auf den vorliegenden Fall bleibt aber aus dem obengenannten Grunde recht zweifelhaft, umsomehr, da Lessing doch in keiner seiner Rettungen so weit gegangen ist, Ansichten auszusprechen, welche durchaus nicht ihm selbst gehörten, und seine Paradoxie sich meistens auf den häufig sehr pointierten Ausdruck beschränkt <sup>3)</sup>. In der Schrift „An die Freunde Lessings“ hat Mendelssohn sich sogar zu der Behauptung verstiegen, Lessing äuszere in dem ganzen Gespräch keinen gesunden Gedanken <sup>4)</sup>; seine ganze Haltung Jacobi gegenüber sei nur Spiel gewesen, daher habe er bei seinem Besuch bei Gleim, diesem gegenüber beharrlich geschwiegen <sup>5)</sup>. In dieser Form ist das Argument nicht länger diskutabel.

Auch die übrigen Einwände Mendelssohns sind wenig stichhaltig. Nathan (eine Art Anti-Candide!) <sup>6)</sup> und die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente bewiesen Lessings Zugehörigkeit zur Vernunftreligion <sup>7)</sup>; vor allem ersterer ge-  
reiche dem Christentum zur Ehre <sup>8)</sup>. Wie schwach diese

<sup>1)</sup> Mauthner: Spinozabüchlein 45 f.; der leichten Zugänglichkeit wegen zitiere ich Mendelssohn hier stets nach dieser bequemen Sammlung.

<sup>2)</sup> Schrempf: a. a. O. 120 ff.

<sup>3)</sup> Lessing 5, 319, (Rettung des Cardanus); 11, 62 f. (Berenarius Turonensis); 12, 219 (Adam Neuser).

<sup>4)</sup> Spinozabüchlein 208, (vgl. die merkwürdige Beurteilung des Prometheus daselbst).

<sup>5)</sup> Daselbst 213.

<sup>6)</sup> Daselbst 42.

<sup>7)</sup> Daselbst 36; vgl. Jac. IV<sup>2</sup> 232 ff.

<sup>8)</sup> Spinozabüchlein 44.

Gründe sind, hoffe ich im nächsten Kapitel zu zeigen. Seine Berufung auf einen Aufsatz Lessings aus dem Jahre 1753, „das Christentum der Vernunft“<sup>1)</sup>, hat schon aus chronologischen Gründen, ganz abgesehen vom Inhalt, wenig Bedeutung; während der an und für sich nicht sehr klare Gedanke von einem geläuterten Spinozismus, der allerdings Mendelssohn sehr lieb ist und den er gern auf Lessing anwenden möchte, jeden Sinn verliert neben der erstaunlichen Behauptung, auch Spinoza hätte ganz gut ein orthodoxer Jude bleiben können<sup>2)</sup>. Von dieser Seite hat also Jacobi's These wenig zu befürchten.

Wenn wir seine Argumente nun aber näher ins Auge fassen, fällt eines sofort auf: ihre ausserordentliche Dürftigkeit. Nicht alsoob das seine Schuld wäre, denn er kann ja nur referieren was Lessing gesagt hat. Dasz er aber bei so geringem Material so zuversichtlich mit seiner Behauptung hervorgetreten ist, Lessing sei ein Spinozist gewesen, ist doch recht eigentümlich. Denn was hat Lessing nun eigentlich gesagt? Sein freiwilliges Bekenntnis zum Spinozismus lautet doch recht hypothetisch und verklausuliert: man hat schon hier die Empfindung, dasz der Mann, der so spricht, überhaupt kein Anhänger irgend eines metaphysischen Systems ist, sondern sich zwischen den Meinungen der Philosophen seinen eignen Weg sucht. Ausserdem konnte Jacobi auch nicht wissen, wie Lessing Spinoza aufgefasst hatte, wodurch das Bekenntnis erst den richtigen Sinn bekommen hätte.

Aber, könnte man einwenden, Lessing erkenne doch Jacobi's Darstellung des Spinozismus als richtig an (oben S. 44 f.) und damit wäre die Sache entschieden. Allerdings, wenn man nur überzeugt wäre, dasz Lessing genau auf die Worte seines Partners acht gibt und nichts durchschlüpfen lässt,

---

<sup>1)</sup> Daselbst 47 ff.

<sup>2)</sup> Daselbst 203.

was ihm nicht richtig scheint; das ist aber keineswegs immer der Fall. Ich greife das eklatanteste Beispiel vom Gegenteil heraus. Als Jacobi seinerseits die enge Verwandtschaft zwischen Leibniz und Spinoza darzutun sucht, führt er dafür unter andern Argumenten auch dieses an: „Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, dasz die Harmonia praestabilita im Spinoza steht.“<sup>1)</sup> Er bezieht sich dabei offenbar auf Mendelssohns im Jahre 1755 erschienene „Philosophische Gespräche“, worin diese Meinung verkündigt wird. Lessing beanstandet diese Behauptung mit keinem Worte, obwohl er diese einst mit Mendelssohn geteilte Ansicht<sup>2)</sup> jetzt längst aufgegeben hatte<sup>3)</sup>. Die Beweiskraft seiner Zustimmung wird dadurch bedeutend geringer.

Es bleiben noch sein mit Spinoza übereinstimmender Gottesbegriff und seine Anerkennung des Determinismus. Damit hat nun freilich Jacobi gewonnenes Spiel insofern, als es keine Gründe gibt, diese Aeuszerungen ernstlich in Zweifel zu ziehen. Aber, ob indertat Lessings Gottesbegriff trotz weitgehender Uebereinstimmung sich ganz mit Spinoza deckt, scheint mir doch noch mehr oder weniger fraglich. Denn die Aeuszerung über Gott als Weltseele (oben S. 43) klingt jedenfalls doch wenig spinozistisch und ist es auch nicht, insoweit für diesen nicht das Attribut der cogitatio, sondern nur die Gesammtheit aller Attribute Gott ist, obwohl andererseits nicht zu leugnen ist, dasz der Gedanke, das Geistige verhalte sich zum materiellen Weltall, wie der individuelle Geist zum Körper, ganz im Sinne des Spinozismus ist. Auch Lessings positive Formulierung des Gottesbegriffs (oben S. 43, und Fusznote 2) stimmt nicht genau mit Spinoza überein.

<sup>1)</sup> Jac. IV<sup>1</sup> 65.

<sup>2)</sup> Lessing 7, 13 f.

<sup>3)</sup> Lessing 14, 294 ff. und der Brief an Mendelssohn vom 17 April 1793: Werke 17. 196 ff.; vgl. Erich Schmidt: a. a. O. II 504 und Dilthey: a. a. O. 165.

Und der Determinismus? Hier ist allerdings ein Zweifel nicht möglich. Lessing anerkennt diesen Gedanken mit allen Konsequenzen, scheint auch gegen Spinozas angeblichen Fatalismus wenig einzuwenden zu haben, und auch wenn wir seine Meinung nicht anderswoher kennten, so würde doch die oben (S. 44) angeführte Briefstelle deutlich beweisen, dasz er sich nicht in der Hitze des Gesprächs zu unbegründeten Aeuszerungen hat hinreizen lassen.

Das wäre also das Resultat. Lessing ist ein ausgesprochener Determinist, er hat den orthodoxen Gottesbegriff verlassen und bekennt sich statt dessen zu einer mehr oder weniger pantheistischen Auffassung Gottes, er hält die Lehre Spinozas für die beste c.q. die einzig gute ihm bekannte Philosophie.

Und also ist er Spinozist? Jacobi's Schlussfolgerung befremdet. Man hat zur Erklärung angeführt, er habe selbst keinen sehr klaren Begriff von der Lehre Spinozas gehabt und deshalb unkritisch Lessing auf einige halbverstandene Aeuszerungen hin zum Anhänger dieser Philosophie gemacht. Nach den Ausführungen des zweiten Kapitels glaube ich nicht, dasz diese Meinung aufrecht erhalten werden kann. Jacobi kannte seinen Spinoza zu gut, als dasz er so verfahren sein könnte. Eher noch möchte man glauben, Lessing habe mit der ihm in metaphysicis eigenen Nonchalance Spinoza genannt, was nicht genau Spinoza war. Damit wäre etwas erklärt, aber noch nicht alles. Auch Jacobi gebraucht das Wort Spinozismus in einem viel weiteren Sinne als die heutige Geschichte der Philosophie, aber nicht aus Unkenntnis dieses Systems. Wir haben ja früher gesehen, (oben S. 31 f.) dasz die Lehre des Spinoza für ihn der Repräsentant jeder wissenschaftlichen Weltanschauung war. In Lessing nun, dem die causale Determiniertheit alles Geschehens fest stand, findet er eine solche: daher hat er ihn in seinem Sinne einen Spinozisten genannt und in diesem Sinne sind

anch wohl Lessings eigene Aeuszerungen im Verlauf des Gesprächs aufzufassen.

Nach Jacobis Ansicht ist er also ein Anhänger des Spinoza, und wir werden uns im nächsten Kapitel zu fragen haben, soweit uns das sonst von Lessing Bekannte darüber Aufschlusz gibt, ob auch in unserm Sinne.

## VIERTES KAPITEL.

### SPINOZA UND LESSING.

Verhältnismäßig spät erst finden wir in Lessings Werk die Spuren einer, zuerst noch ziemlich oberflächlichen, konventionell gefärbten Beschäftigung mit Spinoza. Der Jüngling erscheint, wie die meisten seiner Zeit- und Bildungsgenossen, im Banne einer Denkrichtung, die sich an den Namen Christian Wolff knüpft und eine recht wenig eigenartige rationalistische Weiterbildung der Lehre des Leibniz darstellt. Immerhin ist es bemerkenswert, dass schon sein erster, vermutlich noch nicht ganz selbständiger philosophischer Aufsatz, die „Glückwünschungsrede bey dem Eintritt des 1743<sup>sten</sup> Jahres, von der Gleichheit eines Jahrs mit dem andern“<sup>1)</sup>, eine merkwürdige Freiheit der Bewegung innerhalb der überkommenen Formen zeigt, worin die Frühreife des damals kaum vierzehnjährigen Meiszner Fürstenschülers deutlich zu Tage tritt.

Diese Unbefangenheit und Freiheit gegenüber den dogmatischen Grundlagen irgend eines philosophischen Systems hat Lessing auch als Mann immer behalten und sie hängt wohl im tiefsten Grunde zusammen mit seiner philosophischen Leichtgläubigkeit und Ungläubigkeit, die ein Ueberzeugungsgefühl nur mühsam oder auch gar nicht aufkommen liesz.

---

<sup>1)</sup> Werke 14, 135 ff.

Gerade diese Eigenschaft verleiht auch den unbedeutendsten seiner Aufzeichnungen diese herbe Frische, die uns auch aus seinen Meisterwerken entgegenweht, andererseits allerdings ist sie die Ursache der peinlichen Ratlosigkeit, worin wir uns so häufig seinen philosophischen Aeuszerungen gegenüber befinden, wo er offenbar den herkömmlichen Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke abgestreift hat, der neue Inhalt der alten Gefäße aber uns Uneingeweihten nicht sofort klar und faszlich ist. Denn Lessing zeigt eine weitgehende Toleranz gegen alle philosophischen Systeme, die in seinen Gesichtskreis treten, er bedient sich gern ihrer Terminologie, hat eine ausgesprochene Neigung, ihre Sätze, wenn sie von irgend einem überlegenen Gegner angegriffen werden, zu verteidigen, sie vor allem gegen jede Beschuldigung der moralischen Minderwertigkeit in Schutz zu nehmen; und dennoch kann man nie auch nur mit annähernder Sicherheit behaupten, dasz er ein Anhänger dieser so verteidigten Ansichten sei. Die Lust am Kampf als solchem liegt ihm eben im Blut, der Drang dem Schwächeren zu Hilfe zu kommen ist ihm eine primäre Leidenschaft, die gar nicht erst der Ueberzeugung bedarf, dieser Schwächere sei nun auch ganz im Recht, um zur Aeuszerung zu gelangen. Nicht auf die Prüfung der Prämissen kommt es ihm vor allem an, sondern auf die Sauberkeit des logischen Verfahrens richtet er sein Augenmerk und deckt da unbarmherzig jeden Fehler des Gegners auf, während ihm die Endresultate häufig alles weniger als Lebensfragen sind.

Beweise für diese Beschaffenheit des Lessingschen Denkens anzuführen, würde nicht schwer sein, sie zeigt sich eben, sei es auch mit sehr verschiedener Deutlichkeit, überall; immer wieder drängt sich uns dieses weitgehende Geltenlassen fremder Gedanken, diese eigentümliche Ueberzeugungslosigkeit, diese rein logische Leidenschaft als der Kern seines Wesens auf. Besonders klar wird uns das in seinen jugend-

lichen „Rettungen“, namentlich in der des Cardanus <sup>1)</sup>, in einem Lustspiel wie dem „Freygeist“ <sup>2)</sup>, am deutlichsten vielleicht in der Herausgabe der sogenannten Wolfenbüttler Fragmente und in der sich daran anschließenden Polemik.

Für unsre Frage bedeutet diese Wesenseigentümlichkeit Lessings eine doppelte Schwierigkeit. Denn erstens wird durch die vielfache Anlehnung an fremde Terminologie und Ausdrucksweise das Erfassen der Bedeutung an und für sich schon erschwert; andererseits musz nun noch, nachdem wir den Sinn irgend einer Aeuszerung klar herausbekommen haben, die Frage beantwortet werden, ob hier in der Tat seine eigentliche Ueberzeugung vorliegt, ob er, wie er es selbst einmal recht charakteristisch ausgedrückt hat, hier *δογματικως* oder *γυμναστικως* zu verstehen ist. Nur eine eingehende Analyse der fraglichen Aeuszerungen und das Zurateziehen eines möglichst ausgedehnten Materials können hier zum Erfolg führen und dieser Mittel werde ich mich im Folgenden gleichmäszig zu bedienen suchen.

---

## 1.

In Lessings erster philosophischer Periode, die ich vom Jahre 1743 bis 1760, genauer bis zum Breslauer Aufenthalt, ansetzen möchte, kann von einem Spinozismus schon deshalb nicht die Rede sein, weil er in diesem Zeitraum Spinoza noch nicht kennt. Zwar taucht der Name um das Jahr 1755

---

<sup>1)</sup> Werke 5, 310 ff.

<sup>2)</sup> Werke 2, 51 ff.; vgl. auch das Personenverzeichnis zum Entwurf des Stückes, Werke 3, 262: „Adrast, ohne Religion, aber voller tugendhaften Gesinnungen“, eine merkwürdig unbefangene Aeuszerung für einen Pfarrerssohn seiner Zeit; sieh auch Nieten: Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen (Bonner Dissertation 1896), 13 und Lessing: Werke 8, 127 ff. (49ster Literaturbrief) und 8, 239 ff. (106ter Literaturbrief).



herum in seinen Werken einige Male auf, von einem ernsten Studium Spinozas kann aber, wie wir sehen werden, gewisz noch nicht gesprochen werden und eine dieser Aeuszerungen hat er sogar später (1763) ausdrücklich zurückgenommen. Sein Denken bewegt sich vielmehr während dieser ganzen Periode auf der Linie Wolff-Leibniz, über welchen letzteren der junge Lessing allerdings hie und da recht merkwürdig hinausgeht.

Schon seine ersten selbständigen Schritte auf den Pfaden der Philosophie tragen den Charakter jener eigenartigen Freiheit und intellektuell bedingten Rücksichtslosigkeit, von der ich oben sprach, und zwar schon jetzt auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, wie Lessing ja sein ganzes Leben hindurch, wie überhaupt die deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, niemals zu einer sauberen Trennung von Philosophie und Theologie gekommen ist. Sein Denken ist, wie bei den meisten seiner Zeitgenossen, zunächst theologisch und religiös orientiert, und wenn auf diesem Gebiete bei ihm von einer Entwicklung gesprochen werden soll, so ist sie, wie mir scheint, nur in einer Art Atrophie des so wie so schon niemals recht kräftigen religiösen Moments zu suchen.

Das Anfangsstadium zeigen die poetischen Fragmente in Alexandrinern aus dem Jahre 1749 <sup>1)</sup>. Er sträubt sich hier energisch gegen Materialismus und Determinismus, die auch bei ihm in der bekannten unorganischen Verbindung auftreten: so legt er einem materialistischen Denker (vermutlich ist wohl Lamettrie gemeint) die Worte in den Mund <sup>2)</sup>:

„Die Freyheit ist ein Traum; die Seele wird ein Ton,  
Und meint man nicht das Hirn, versteht man nichts davon“  
und

---

<sup>1)</sup> Werke 1, 234 ff.

<sup>2)</sup> Werke 1, 238.

„Wer thut was ihm gefällt, thut das, was er thun sollte:  
Nur unser Stolz erfand das leere Wort: ich wollte“,  
während er selbst dem Materialismus gegenüber recht einleuchtend bemerkt <sup>1)</sup>:

„Doch sprich, du kluger Tor, wenn es die Körper zeugen,  
Versteht man es dann eh, als wenn es Geistern eigen?  
Du machest Schwierigkeit durch Schwierigkeiten klar,  
Vertreibst die Dämmerung und bringst die Nacht uns dar.“  
Daneben hebt er mit groszem Nachdruck den Wert des Zweifels hervor <sup>2)</sup>:

„Der Menge Beyfall ist zwar nie der Wahrheit Grund  
Und oft liegt ihre Lehr in eines Weisen Mund,  
Der alles selbst zu sehn, in sich zurückgegangen,  
Des Zweifels Gegengift durch Zweifeln zu erlangen“,  
ein Moment, das auch in den Briefen dieser Zeit eine grosse Rolle spielt, so vor allem in dem Brief an den Vater vom 30 Mai 1749 <sup>3)</sup>: „Die Zeit soll lehren ob der ein beszrer Christ ist, der die Grundsätze der christlichen Lehre im Gedächtnisse und oft, ohne sie zu verstehen, im Munde hat, in die Kirche geht, und alle Gebräuche mitmacht, weil sie gewöhnlich sind; oder der, der einmal klüglich gezweifelt hat, und durch den Weg der Untersuchung zur Ueberzeugung gelangt ist, oder sich wenigstens noch darzu zu gelangen bestrebet. Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Aeltern auf Treue und Glaube annehmen soll.“ Auch in der „Rettung des Cardanus“ findet diese Ansicht beredten Ausdruck <sup>4)</sup>: „Was ist nöthiger, als sich von seinem Glauben zu überzeugen, und was ist unmöglicher als Ueberzeugung, ohne vorhergegangene Prüfung? — Der musz ein schwaches

<sup>1)</sup> Werke 1, 240.

<sup>2)</sup> Werke 1, 238.

<sup>3)</sup> Werke 17, 17 f.; anders faszt Nietzen: a. a. O. 11 diese Briefstelle auf, indem er darin ernste Religiosität sehen will.

<sup>4)</sup> Werke 5, 319 (1754 erschienen).

Vertrauen auf die ewigen Wahrheiten des Heilandes setzen, der sich fürchtet, sie mit Lügen gegen einander zu halten.“ Die Wichtigkeit dieses Moments des Zweifels tritt deutlich hervor in der Tatsache, dasz gerade das tiefste dieser Alexandrinerdichtungen, „die Religion“<sup>1)</sup>, Fragment geblieben ist, indem die Lösung der Zweifel, von denen Lessing in der Vorerinnerung sagt, dasz sie „in den folgenden Gesängen widerlegt werden“ sollen, gerade fehlt, offenbar, weil er über Positives nach dieser Richtung nicht mehr, oder, in seinem Sinne, noch nicht verfügte. Auch Gottes Existenz, die in einem Fragment, nach Cartesianischer Ansicht, noch ganz gesichert zu sein scheint<sup>2)</sup>:

„Gnug, wer Gott leugnen kann, musz sich auch leugnen können.  
Bin ich, so ist auch Gott. Er ist von mir zu trennen,  
Ich aber nicht von ihm. Er wär, wär ich auch nicht;  
Und ich fühl was in mir, das für sein Daseyn spricht“  
unterliegt jetzt diesem Zweifel, wenn man aus der hypothetischen Aeuszerung:

„Dich höret, ist ein Gott, nur Gott und ich allein“  
Schlüsse ziehen darf<sup>3)</sup>.

Am meisten macht Lessing die Theodizee<sup>4)</sup> zu schaffen: auch hierin ein Sohn seiner Zeit. Er weisz Gottes Allgüte und Allweisheit nicht mit der Machtlosigkeit der Stimme des Gewissens den Trieben gegenüber zu reimen, überhaupt nicht die Frage zu lösen, wie Gott dasjenige, was er selbst in uns hervorgerufen hat, uns als unsre freie Tat anzurechnen vermag. Schon hier ist in den Zeilen<sup>5)</sup>:

„Solch einen heissen Wunsch, solch marternd Unvermögen,

<sup>1)</sup> Werke 1, 255 ff.

<sup>2)</sup> Werke 1, 239. Anders Nieten: a. a. O. 16, der diese Zeilen pantheistisch auffaszt, wozu ich keine Möglichkeit sehe.

<sup>3)</sup> Werke 1, 263; vgl. Erich Schmidt: a. a. O. I, 106.

<sup>4)</sup> Werke 1, 261.

<sup>5)</sup> Werke 1, 261.

Die kann ein Gott zugleich in eine Seele legen?  
 Ein mächtig weiser Gott! Ein Wesen ganz die Huld!  
 Und richtet Zwang als Wahl und Ohnmacht gleich der Schuld?  
 Und straft die Lasterbrut, die es mir aufgedrungen,  
 Die ich nicht müde rang, und die mich lahm gerungen.  
 O, Mensch, elend Geschöpf! Mensch! Vorwurf seiner Wuth!  
 Und doch sind, was er schuf, du und die Welt sind gut?"

die eigentümliche Verschlingung des Bedürfnisses nach einer Theodizee mit dem Determinismus, die Lessings ganze spätere Philosophie durchklingt, im Keim vorhanden.

Eine eigentliche Lösung findet dieses Problem nicht, Ansätze dazu sind allerdings vorhanden, so in einigen Fabeln; alle gravitieren dahin, dasz unsre Einsicht nicht ausreicht zu einer gründlichen Beurteilung des Weltalls und noch weniger zu einer essentiellen Verbesserung desselben <sup>1)</sup>. Dasz ein solches Fallenlassen der eigentlichen Frage einen Menschen von Lessings intellektueller Struktur auf die Dauer nicht befriedigen konnte, leuchtet von vornherein ein: das Problem der Theodizee hat ihn nicht mehr losgelassen.

Seine hohe Bewertung des Moments des Zweifels zeigt sich auch deutlich in den fragmentarischen „Gedanken über die Herrnhuter“ <sup>2)</sup>, wo schon seine spätere weitsichtige Vorliebe für alles Ketzerische vorspukt <sup>3)</sup>. Dem christlichen Dogma steht er hier schon fast so fern wie später, so wenn er den theologischen Streit zwischen Luther und Zwingli, der doch

---

<sup>1)</sup> Vgl. Schrempf: a. a. O. 38, und die Fabel vom Maulwurf: Werke 1, 239 f.

<sup>2)</sup> Werke 14, 154 ff. Der Aufsatz stammt wohl aus dem Jahre 1750 (nach Danzel 1755).

<sup>3)</sup> So z. B. auf philosophischem Gebiet die ziemlich entschiedene Ablehnung des Platon und Aristoteles: Werke 14, 156 (auch Spinoza denkt über sie wenig günstig: „Non multum apud me Autoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet“: ep. 56, op. III, 192); auf religiösem Gebiet der Hinweis auf Husz: daselbst 159.

gewisz nicht etwas Nebensächliches betraf<sup>1)</sup>, mit den kühlen Worten berührt<sup>2)</sup>: „Welch feindseliges Schicksal musste zwey Männer über Worte, über ein Nichts uneinig werden lassen, welche am geschicktesten gewesen wären, die Religion in ihrem eigenthümlichen Glanze wieder herzustellen, wenn sie mit vereinigten Kräften gearbeitet hätten?“ Und noch rücksichtsloser, wo er, freilich mit Ablehnung jeder Konsequenz, Christus rein menschlich aufgefasst haben will, nur als „einen von Gott erleuchteten Lehrer“<sup>3)</sup>, wobei er sich völlig unbewusst, aber aus verwandtem Geist heraus mit Spinoza berührt, der reifer und entschiedener, seine Meinung im *Tractatus theologico-politicus* niedergelegt hat: „Verum monere hic necesse est, me de iis, quae quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam libenter fateor, me ea non capere“<sup>4)</sup>.

Befindet er sich schon hier längst ausserhalb der Bahnen des konziliannten Leibniz, so ist das, freilich in ganz anderer Weise, nicht weniger der Fall in dem von Mendelssohn nicht eben sehr geschickt als Waffe im Kampf geschwungenen Fragment aus dem Jahre 1753, „das Christentum der Vernunft“<sup>5)</sup>. Zwar die Grundtendenz, die Rationalisierung des christlichen Dogmas, lässt sich sicher auf Leibniz zurückführen, die Art und Weise aber, wie Lessing die Kluft zwischen Gott und Welt zu überbrücken sucht, indem er kühn die Einzeldinge zu Inhalten des göttlichen Bewusstseins macht<sup>6)</sup>: „Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, das

1) Vgl. Schrempf: a. a. O. 56.

2) Werke 14, 159.

3) Werke 14, 157 f.; vgl. auch Nieten: a. a. O. 19.

4) Op. II, 99; und in genauer Uebereinstimmung in einem Brief an Oldenburg: ep. 73, op. III, 226.

5) Werke 14, 175 ff.; für Mendelssohns Benutzung des Fragments vgl. oben S. 46; für die Deutung des Aufsatzes Nieten: a. a. O. 26 ff.

6) Werke 14, 176 f. (§ 13 f.).

ist, er schafte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bey Gott eine Schöpfung. Alle diese Wesen zusammen, heissen die Welt" lag gewisz nicht in der Absicht desselben, ebensowenig als die hyperindividualistische ethische Schlusswendung <sup>1)</sup>: „handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäsz". Die Annäherung an den Pantheismus <sup>2)</sup> ist unverkennbar und wird neuerdings mit Giordano Bruno in Verbindung gebracht <sup>3)</sup>; von Spinoza, mit dem er in seiner Deutung des Begriffs vom Sohne Gottes <sup>4)</sup> übereinstimmt, trennt ihn noch das Festhalten an der Einzel- und Sonderexistenz Gottes, weshalb man seinen damaligen Standpunkt gewöhnlich mit dem Namen Pantheismus andeutet. Die rationalistische Deutung und Unterbauung des Dogmas weist schon auf die verwandten Paragraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" hin.

Kein Wort hat bis jetzt auch nur die oberflächlichste Bekanntschaft mit dem Spinozismus bekundet: im Jahre 1753

<sup>1)</sup> Werke 14, 178 (§ 26).

<sup>2)</sup> Allerdings auch nur eine Annäherung, vgl. Walzel: a. a. O. 17, Fußnote.

<sup>3)</sup> Erich Schmidt: a. a. O. II, 512; vor allem Nietzen: a. a. O. 33 ff.

<sup>4)</sup> Man vergleiche Lessing: Werke 14, 175 f.: „Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit; das ist, Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaz. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser seyn würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint", mit Spinoza: Korte Verhandlung I, Cap. 9, wo er Bewegung und Denken „een Zone, Maaksel of Uytwerksel (an anderer Stelle „onmiddelijk Schepzel") van God" nennt und mit ep. 73, op. III, 226: „Denique, ut de tertio etiam capite mentem meam clarius aperiam, dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia — longe aliter sentiendum."

taucht der Name Spinoza zum ersten Mal auf <sup>1)</sup>, bis dann die gemeinsam mit Mendelssohn verfaszte, philosophisch aber wohl hauptsächlich auf Lessing zurückgehende <sup>2)</sup> Abhandlung <sup>3)</sup> „Pope ein Metaphysiker!“ die ersten recht vagen Andeutungen bringt. Der Name Spinoza tritt zuerst in merkwürdiger Verbindung mit Thales, Platon, Chrysippus und Leibniz auf, als Vertreter der optimistischen Lebensanschauung, „es sey alles gut“ <sup>4)</sup>. Wie Spinoza in diese Gesellschaft gekommen ist, ist nicht ganz klar, auch inhaltlich ist Lessings Behauptung kaum zu rechtfertigen, da eben die Kategorien des Optimismus und Pessimismus auf das System Spinozas nicht von Anwendung sind. Der auf dem Willen Gottes begründete Optimismus ist nun freilich auch Lessings Sache nicht und in der Bekämpfung dieser Ansicht trifft er, recht auffällig, wieder mit Spinoza zusammen, dessen „*confugere ad Dei voluntatem, hoc est ignorantiae asylum*“ <sup>5)</sup> hier seine Parallele findet: „Was ist fauler, als sich bey einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens habe seyn können“ <sup>6)</sup>. Dasz wir hier, statt an Verwandtschaft, an eine direkte Beeinflussung zu denken hätten, glaube ich nicht.

In anderem Zusammenhang ist in der nämlichen Abhand-

---

<sup>1)</sup> Werke 5, 181 (Rezension). Aus dem Jahre 1754 stammt die merkwürdige Briefstelle über Mendelssohn: „Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweyten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts, als seine Irrthümer, fehlen werden.“ Werke 17, 40.

<sup>2)</sup> Vgl. Erich Schmidt: a. a. O. I, 259.

<sup>3)</sup> Werke 6, 411 ff. (1755).

<sup>4)</sup> Werke 6, 412.

<sup>5)</sup> Eth. I, app. op. I, 70; vgl. auch tract. theol.-pol. cap. 6, op. II, 160: „*Iti igitur plane nugantur, qui ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt; ridiculus sane modus ignorantiam profitendi.*“

<sup>6)</sup> Werke 6, 412.

lung noch einmal von Spinoza die Rede <sup>1)</sup>. In den Zeilen Popes:

„All are but parts of one stupendous whole,  
Whose body Nature is, and God the soul”

hat ein Kritiker desselben (Crousaz) einen Einflusz von seiten dieses Philosophen gewittert. Lessing nimmt sich energisch des Dichters an, indem er ausführt, dasz eine solche Trennung von Gott und Natur durchaus dem Geiste des Spinozismus zuwiderlaufe. Diese Auffassung sei wohl bei „andern irrigen Weltweisen” zu finden, die „vom Spinosismo eben so weit abstehen, als von der Wahrheit”. Diese letzte Aeuszerung ist recht zweideutig; diejenigen aber, die darin etwa eine Anerkennung dieser Lehre sehen möchten, sollte doch der erste Teil des Satzes eines Bessern belehren, und wenn auch noch die vorausgehende Bezeichnung derselben als „des Spinoza irrigem Lehrgebäude” auf Rechnung Crousaz’ kommen könnte <sup>2)</sup>, völlig entscheidend sind Lessings eigene Worte, welche die ganze Befangenheit seiner Zeitgenossen teilen: „Wer hat sonst die Ausdehnung der Natur für eine Eigenschaft Gottes gehalten als dieser beruffene Irrgläubige?” <sup>3)</sup>, sofern man nicht in letzterem Ausdruck, mit etwas willkürlicher Verdrehung des Zusammenhangs, eine Kritik der landläufigen Spinozaauffassung sehen will.

Dasz Lessing allerdings schon jetzt ein gewisses Interesse für den Spinozismus gehabt haben musz und die Anfänge seines Studiums desselben schon in diese Zeit zurückreichen, beweist seine Rezension von Mendelssohns „Philosophische Gespräche” (1755) <sup>4)</sup>. Dieser hatte u. a. darin nachzuweisen gesucht, dasz die *harmonia praestabilita* eigentlich nicht Leibniz’ Eigentum sei, sondern von Spinoza herrühre, dessen

<sup>1)</sup> Werke 6, 437.

<sup>2)</sup> Werke 6, 437.

<sup>3)</sup> Dasselbst; vgl. auch Nieten: a. a. O. 50.

<sup>4)</sup> Werke 7, 13 f.



Leugnung jeder Wechselwirkung zwischen Geist und Körper und Anerkennung eines durchgängigen Parallelismus zwischen geistigem und körperlichem Geschehen vollkommen mit jener Harmonie bei Leibniz übereinstimmen sollten. Diese Auseinandersetzung hat Lessings völlige Zustimmung: „Was fehlt diesen Sätzen (n.l. des Spinoza), die vorherbestimmte Harmonie zu seyn, mehr als der Name?“<sup>1)</sup> Wie wenig tief er dabei aber in die Lehre Spinozas eingedrungen ist, beweist die Fortsetzung der Rezension: „Hierauf wird ein sehr kühner, aber wie es uns scheint, auch sehr glücklicher Gedanke vorgetragen, welcher den Gesichtspunkt betrifft, aus welchem man Spinosens Lehrgebäude betrachten musz, wenn es mit der Vernunft und Religion bestehen solle. Der Verfasser meint nemlich, man müsse es alsdann nicht auf die ausser uns sichtbare, sondern auf diejenige Welt anwenden, welche, mit Leibnizen zu reden, vor dem Ratschlusse Gottes, als ein möglicher Zusammenhang verschiedner Dinge in dem göttlichen Verstande existirt hat“<sup>2)</sup>. Ganz abgesehen von dem etwas unerquicklich aufklärerischen Ton dieser Sätze: ein Blick in die *Ethica* hätte Lessing eines Bessern belehren können. Seine Auffassung der *harmonia praestabilita* sah er sich bald genötigt zu widerrufen.

---

## 2.

Das gründliche Studium des Spinoza in Breslau war dazu die Veranlassung. Noch immer bewegt er sich innerhalb der Hauptlinien der Leibnizschen Anschauungen, aber mit immer grözzerer Freiheit und Kühnheit; und unter dem Einflusz des holländischen Denkers, dessen Studium auch äuserlich gut

---

<sup>1)</sup> Werke 7, 14.

<sup>2)</sup> Werke 7, 14; vgl. Nieten: a. a. O. 52.

belegt ist<sup>1)</sup>, werden die Transgressionen immer häufiger. Von groszer Wichtigkeit für seine Auffassung des Philosophen ist die zuerst von Dilthey<sup>2)</sup> benutzte Notiz, er habe Spinoza aufgefasst wie Dippel ihn verstanden hätte. Der Hauptnachdruck liegt bei diesem eigentümlichen Gegner Spinozas auf dem Determinismus desselben, indem seiner Ansicht nach Gott dadurch zur Ursache der ganzen Welt, also auch alles Uebels darin, gemacht werde, damit aber auch eine radikale Aenderung des Gottesbegriffs bedingt sei, indem er, die Ursache des ganzen Weltgeschehens, logischer Weise einerseits gute und schlechte Qualitäten, andererseits die beiden Eigenschaften der „Dencking“ und „Ausbreitung“ in sich vereinigen müsse<sup>3)</sup>.

Aehnliche Konsequenzen des Determinismus waren auch Lessing, wie wir oben (S. 55 f.) sahen, nicht fremd und es ist also sehr begreiflich, dasz er sich dem System des Spinoza von dieser Seite her genähert hat. Dasz er nach derselben durchaus zuverlässigen Quelle die Polemik Bayles, die den Spinozismus von der Seite der Substanzlehre anzugreifen gesucht hatte, miszbilligte und demselben vorwarf, er habe Spinoza miszverstanden, lässt die oben (S. 14) berührte, dahin deutende Frage Mendelssohns uns nachträglich weit weniger absurd erscheinen, als sie Jacobi vorkam.

Wir haben aber nicht bloss diese äusseren Zeugnisse für Lessings Beschäftigung mit Spinoza, auch die Werke aus den Jahren 1763 und 1764 zeigen deutlich die Spuren derselben. Zum Teil bewegen sie sich auf dem Gebiete der Religionsgeschichte: so das Fragment „Ueber die Entstehung der ge-

---

<sup>1)</sup> Durch den Bericht seines Freundes Klose, sieh oben S. 14 und Fusznote 6.

<sup>2)</sup> Dilthey: a. a. O. 161 f.

<sup>3)</sup> Vgl. auszer der Stelle bei Dilthey auch Grunwald: a. a. O. 67 ff. und Nieten: a. a. O. 72 ff.

offenbarten Religion" <sup>1)</sup>, das „Ueber die Elpistiker" <sup>2)</sup> und die etwas grözere unvollendete Abhandlung „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" <sup>3)</sup>).

Die christliche Dogmatik ist seit dem Jahre 1750 noch bedeutend verflüchtigt, alle positiven Religionen scheinen Lessing jetzt gleich wahr und — gleich falsch <sup>4)</sup>, und die Offenbarung wenig anders als eine Art frommer Betrug: „Diese positive Religion erhielt ihre Sanktion durch das Ansehen ihres Stifters, welcher vorgab, dasz das Conventionele derselben ebenso gewisz von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines jeden Vernunft" <sup>5)</sup>, eine unhistorische Ansicht, die in ihrer extremen Formulierung weit über Spinoza <sup>6)</sup> hinausgeht und welche ihr Urheber später auch wieder hat fallen lassen. In Religionsachen huldigt er jetzt der unbefangenen wissenschaftlichen Kritik: „Und dieser Untersuchung, sage ich zu mir selbst, unterziehe dich als ein ehrlicher Mann. Sieh überall mit deinen eigenen Augen.

---

1) Werke 14, 312 f.; die Datierung ist unsicher. Erich Schmidt meint 1755/66, Muncker, wie mir scheint richtiger, 1763/64.

2) Werke 14, 297 ff.

3) Werke 14, 314 ff.

4) Werke 14, 313.

5) Dasselbst.

6) Vgl. die ganz anders klingende Würdigung des positiven Christentums bei Spinoza: tract. theol.-pol. cap. 15, op. II, 257 f.: „Jam antequam ad alia pergam hic expresse monere volo (tametsi jam dictum sit) circa utilitatem et necessitatem Sacrae Scripturae sive Revelationis, quod ipsam permagnam statuo. Nam, quandoquidem non possumus Lumine Naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola Revelatio doceat, id ex singulari Dei gratia, quam Ratione assequi non possumus, fieri; hinc sequitur, Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo Rationis ductu acquirunt; adeoque nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitarem."'

Verunstalte nichts: beschönige nichts. Wie die Folgerungen flieszen, so lasz sie flieszen. Hemme ihren Strom nicht; lenke ihn nicht" <sup>1)</sup>); worin er wieder mit Spinoza sachlich zusammen-trifft, während es sich aber nicht leugnen lässt, dasz das Stimmungsmoment bei ihm ein ganz andres ist. Ich glaube nicht, hier in Lessing etwas hineininterpretieren zu wollen, wenn ich die Vermutung ausspreche, dasz schon diese Stelle wesensverwandt ist mit der späteren negativ-kritischen Aeuszerung der intellektuellen Leidenschaft in dem Aufsatz „Bibliolatrie" (1779): „Denn ich hatte es längst für meine Pflicht gehalten, mit eigenen Augen zu prüfen, quid liquidum sit in causa Christianorum" <sup>2)</sup>). Rein zufällig dagegen scheint mir die übereinstimmende Würdigung der Mathematik bei beiden Denkern <sup>3)</sup>).

Auf direkten Einflusz Spinozas sind zwei andere Fragmente aus der nämlichen Zeit zurückzuführen. Zunächst der wohl an Mendelssohn gerichtete Aufsatz aus dem Jahre 1763: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge auszer Gott" <sup>4)</sup>). Eine solche Wirklichkeit ist Lessing nicht denkbar, sie scheint ihm eine durchaus unnötige, ja unsinnige Verdoppelung der Inhalte des göttlichen Bewusstseins, denen eine auszergöttliche Wirklichkeit doch nicht mehr Realität geben könnte, als sie in dem Bewusstsein Gottes hätten. Der Standpunkt des Panentheismus befestigt sich. Hierin allerdings, wie Hettner <sup>5)</sup> will, eine Leugnung der Persönlichkeit Gottes zu sehen, scheint mir ganz verfehlt, wie man ja auch dem Standpunkt der subjektiven Bewusstseinsimmanenz, dem Solipsismus, nicht vorwerfen kann, er hebe das individuelle menschliche Bewusstsein auf.

---

<sup>1)</sup> Werke 14, 315.

<sup>2)</sup> Werke 16, 473.

<sup>3)</sup> Lessing 14, 316; Spinoza: Eth. I, app. op. I, 69.

<sup>4)</sup> Werke 14, 292 f.

<sup>5)</sup> a. a. O. III, 2, 541.

Wichtiger ist eine andere kleine Abhandlung <sup>1)</sup>, die, wie sich aus dem fast wörtlich übereinstimmenden Brief vom 17 April 1763 <sup>2)</sup> ergibt, ebenfalls an Mendelssohn gerichtet war und den Nachweis zu führen sucht, „Leibniz sei durch Spinoza nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen.“ Wie wir oben (S. 60 f.) sahen, war Mendelssohn und mit ihm Lessing 1755 anderer Meinung. Jetzt hat diesen das erst kürzlich <sup>3)</sup> aufgenommene tiefere Studium des Philosophen auf andere Gedanken gebracht. Zunächst hat sich ihm die durchaus monistische Tendenz des Spinozismus als trennendes Moment aufgedrängt: „Nach ihm (d. h. Spinoza) stimmt die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele, bloß deswegen mit der Folge und Verbindung der Veränderungen des Körpers überein, weil der Körper der Gegenstand der Seele ist; weil die Seele nichts als der sich denkende Körper, und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist“ <sup>4)</sup>. Man sieht: ihm ist das Verständnis aufgegangen für die eigentümliche Stellung der Seele dem Körper gegenüber, die das System Spinozas lehrt, indem letzterer als das Objekt der Seele dargestellt wird; und ganz mit Recht hebt er hervor, dasz der Parallelismus Spinozas eigentlich einen solchen zwischen den einzelnen Erkenntnisvorstellungen im Bewusstsein und ihren Objekten andeute: alles Einsichten, die eine recht gründliche Lektüre Spinozas unabweislich voraussetzen. Zu der sachlichen Frage wäre zu bemerken, dasz indertat von einer Herübernahme der *harmonia praestabilita* aus dem Spinozismus historisch kaum die Rede sein kann, da Leibniz erst verhältnismäßig spät <sup>5)</sup> zur Formulierung dieses Begriffs gekommen ist, jedenfalls zu

---

1) Werke 14, 294 ff.

2) Werke 17, 196 ff.

3) Werke 14, 294.

4) Werke 14, 295.

5) Erst nach dem Jahre 1695.

einer Zeit, da er Spinoza schon mehr oder weniger feindlich gegenüberstand; diese Hypothese aber auch nicht (wie Lessing meint) <sup>1)</sup> direkt zur Ueberbrückung des Dualismus dienen soll, sondern vielmehr eine notwendige Ergänzung der individuellen Abgeschlossenheit der Monaden bildet, obwohl diese „Fensterlosigkeit“ derselben wieder eine Folge der dualistischen Weltanschauung ist, worauf ich hier jedoch nicht näher eingehen kann. Mendelssohns lange und etwas konfuse Antwort <sup>2)</sup> kann ich um so eher übergehen, als Lessing selbst nicht darauf geantwortet hat.

Sonst sind uns aus dieser Zeit, bis zur Uebersiedelung nach Wolfenbüttel (1770), nur ganz spärliche Aeuszerungen über Spinoza und über Philosophisches überhaupt erhalten; andere Interessen nehmen Lessing in Anspruch: die Minna von Barnhelm, der Laokoon, das Hamburger Theater und die in Anschluß daran entstandenen dramaturgischen Blätter, schliesslich die Fehde mit Klotz. Nur einige zerstreute Briefstellen hebe ich hervor. So finden wir schon 1760 in einem Brief an den Berliner Genossen Ramler die Stelle: „die Reue, die unnütze von allen unangenehmen Empfindungen“ <sup>3)</sup>, die doch in ihrer offenbaren Verwandtschaft mit Ethica IV, prop. 54 wohl auf einen Einflusz von Spinozas Affektenlehre hindeutet, während ich die Aeuszerung in einem späteren Brief an denselben: „alle Veränderungen unsers Temperaments, glaube ich, sind mit Handlungen unserer animalischen Oekonomie verbunden“ <sup>4)</sup> nur zweifelnd mit dem universellen Parallelismus in Verbindung zu bringen wage und die UeberEinstimmung der Briefstelle an Nicolai über den Despotismus <sup>5)</sup> mit Spinozas politischen Ansichten für rein zufällig halte.

<sup>1)</sup> Werke 14, 295 oben.

<sup>2)</sup> Lessing 19, 178 ff.

<sup>3)</sup> Werke 17, 179.

<sup>4)</sup> Werke 17, 211.

<sup>5)</sup> Werke 17, 298.

Die Abwendung seines Interesses von den philosophischen c. q. theologischen Streitigkeiten spricht ein Brief an Ebert aus dem Jahre 1768 deutlich genug aus: „Ich will ihm (d. h. Ebert) gern jede Uebersetzung als ein eignes Werk anrechnen: aber nur von der Religion müszte es nicht handeln. Das pro und das contra über diesen Punkt habe ich eines so satt, wie das andere“<sup>1)</sup>.

## 3.

Eine in dieser wie in jeder Hinsicht neue Epoche bedeutet seit dem Jahre 1770 der Aufenthalt in Wolfenbüttel. Ein erneutes Interesse an Leibniz, dessen „Nouveaux essais sur l'entendement humain“, die 1765 erst posthum herausgegeben worden waren, im Oktober 1772 aber noch nicht auf der Wolfenbüttler Bibliothek vorhanden sind<sup>2)</sup> und Lessing bis dahin wohl unbekannt geblieben sein mögen<sup>3)</sup>, ihn lebhaft anzogen, so dasz er sogar eine Uebersetzung derselben plante<sup>4)</sup>, bildet das Leitmotiv. Diese Strömung freilich wird vielfach durch andere Momente durchkreuzt, die alle um denselben Mittelpunkt gravitieren: die Herausgabe der Fragmente aus Reimarus' „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, von der eine der beiden Handschriften sich seit den Hamburger Tagen in Lessings Besitz befand. Die Bedeutung dieses Hauptangriffs des Rationalismus auf das orthodoxe Christentum musz ich hier als bekannt voraus-

<sup>1)</sup> Werke 17, 265.

<sup>2)</sup> Brief an Eschenburg: Werke 18, 54.

<sup>3)</sup> Anders Kettner: Lessings Dramen im Lichte ihrer und unserer Zeit, 220 f.; und Erich Schmidt: a. a. O. II 13, die die psychologische Technik in der Emilia Galotti mit den Nouveaux essais in Verbindung bringen.

<sup>4)</sup> Werke 15, 512 ff.

setzen <sup>1)</sup>, auch auf den Inhalt der einzelnen von Lessing publizierten Fragmente werde ich in meiner Darstellung nur dann eingehen, wenn dadurch die Charakteristik desselben direkt gefördert wird; hier aber möchte ich nur darauf hinweisen, dass die Vorbereitungen zur Herausgabe, diese selbst, und die sich daran anschließende Polemik fast diese ganze letzte Periode in Lessings Leben ausfüllen.

Mehr als je ist er in diesen Jahren Theologe: mit Ausnahme des einzigen Dramas, der *Emilia Galotti*, dessen Anfänge aber weit zurückliegen, bewegt er sich fast ausschließlich auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte und der Religionsphilosophie.

Zunächst allerdings scheinbar in ganz orthodoxen Bahnen: der „*Berengarius Turonensis*“ (1770) <sup>2)</sup> liefert einen vermutlich nicht unwillkommenen Beitrag zur lutherischen Abendmahlslehre, der ihm auch als solcher von orthodoxer Seite hoch angerechnet wurde: „Sie glauben nicht, in was für einen lieblichen Geruch von Rechtgläubigkeit ich mich dagegen bey unsern lutherischen Theologen gesetzt habe. Machen Sie sich nur gefasst, mich für nichts geringeres, als für eine Stütze unserer Kirche ausgeschrien zu hören. Ob mich das aber so recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald wieder verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren“ schreibt er an Eva König <sup>3)</sup>. Man hat aus dieser Briefstelle schlieszen wollen <sup>4)</sup>, der Berengar sei eine Art Schachzug gewesen, um sich des Vertrauens der Orthodoxie zu bemächtigen. Der Ton der Aeuszerung macht das recht be-

---

<sup>1)</sup> Man vergleiche Hettners vorzügliche Charakteristik der Schutzschrift: a. a. O. III, 2, 44 ff.; und D. F. Strausz: *Herm. Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, gesammelte Schriften V*, 229—409 (Bonn 1877).

<sup>2)</sup> Werke 11, 57 ff.

<sup>3)</sup> Am 25 Oktober 1770, Werke 17, 343.

<sup>4)</sup> So wohl Schrempf: a. a. O. 133.



greiflich. Dennoch stehen, wie mir scheint, dieser Auffassung gewichtige Bedenken entgegen. Denn gerade diese Abhandlung enthält wieder eine allerdings etwas versteckte Verteidigung des religiösen Zweifels, wenn es von einem Durchschnittstheologen heiszt: „Er war einer von den ganz gemeinen Leuten, die mit halb offenen Augen, wie im Traume, ihren Weg so fortschlendern. Entweder weil sie nicht selbst denken können, oder aus Kleinmuth nicht selbst denken zu dürfen vermeinen, oder aus Gemächlichkeit nicht wollen, halten sie fest an dem, was sie in ihrer Kindheit gelernt haben: und glücklich genug, wenn sie nur von andern nicht verlangen, mit Gutem und Bösem verlangen, dasz sie ihrem Beyspiele hierinn folgen sollen“<sup>1)</sup>.

Dann aber spricht Lessing hier zum ersten Male rückhaltlos seine Meinung über den Begriff der Ketzerei aus: „Das Ding, was man Ketzer nennt, hat eine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens sehen wollen. Die Frage ist nur, ob es gute Augen gewesen, mit welchen er selbst sehen wollen. Ja in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die gröszte Empfehlung, die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden können“<sup>2)</sup>. Sollte auch das achtzehnte Jahrhundert vielleicht ein solches sein? Dasz hier von einem vorlutherischen Ketzer die Rede ist, nimmt der Aeuszerung in ihrer Allgemeinheit nicht ihre Spitze. Nach einer klug überlegten Annäherung an die Orthodoxie aber sehen doch diese und ähnliche<sup>3)</sup> Stellen wenig aus. Lessing aber ganz auf die andere Seite drängen zu wollen, verbieten uns in der oben zitierten Briefstelle die Worte „unserer Kirche“, die auch in der Abhandlung selbst wiederkehren: „hat er seine Waffen einzig

---

<sup>1)</sup> Werke 11, 62.

<sup>2)</sup> Werke 11, 62 f.

<sup>3)</sup> Vgl. noch Werke 11, 79 f.

und allein gegen eine Lehre gerichtet, welche auch von unserer Kirche bestritten wird" <sup>1)</sup>. Auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdend, drücken diese Worte einen auch sonst von Lessing festgehaltenen Gedanken aus: trotz aller Freisinnigkeit und kritischen Neigung empfindet er sich als zur lutherischen Kirche gehörig, ja als mit ihrem Stifter wesensverwandt. Ob wir diese seine Ansicht teilen können, ist eine andre Frage, die später zur Sprache kommen soll.

Die Schlussworte der Briefstelle könnten sehr gut einen Hinweis auf die künftige Herausgabe der Fragmente enthalten, umso mehr als auch im Berengar selbst Hindeutungen auf Reimarus nicht fehlen: so die schon von Schrempf <sup>2)</sup> auf ihn bezogene Stelle: „Ich weisz nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Muth und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weisz ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz, oder gar nicht, zu lehren; sie klar und rund, ohne Räthsel, ohne Zurückhaltung, ohne Misztrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren: und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt" <sup>3)</sup>, und diese andere: „Der Mann, der, bey drohenden Gefahren, der Wahrheit untreu wird, kann die Wahrheit doch sehr lieben, und die Wahrheit vergiebt ihm seine Untreue, um seiner Liebe willen" <sup>4)</sup>.

Auch sonst beschäftigt ihn offenbar die Schrift des Reimarus sehr, wie das aus einem Brief an Mendelssohn vom 9 Januar 1771 hervorgeht <sup>5)</sup>. Dieser überlegene Angriff auf Bibel und Christentum hat ihn von den rationalistischen Extremen der sechziger Jahre, wie es scheint, geheilt: „Doch ich besorge

<sup>1)</sup> Werke 11, 67.

<sup>2)</sup> a. a. O. 128.

<sup>3)</sup> Werke 11, 69 f.

<sup>4)</sup> Werke 11, 70.

<sup>5)</sup> Werke 17, 364 ff.

es nicht erst seit gestern, dasz, indem ich gewisse Vorurtheile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müssen" <sup>1)</sup>. Ich denke hier in erster Linie an die unhistorische Auffassung der positiven Religion (oben S. 63).

Die nächsten Jahre bringen dann den Höhepunkt seiner Beschäftigung mit Leibniz: die beiden in den „Beiträgen zur Geschichte und Litteratur“ erschienenen Aufsätze: „Leibniz von den ewigen Strafen" <sup>2)</sup> und „Des Andreas Wissowatius Einwürfe gegen die Dreyeinigkeit" <sup>3)</sup>; beide aus dem Jahre 1773. Der Hauptnachdruck in den zwei Abhandlungen, deren sachlicher Inhalt für unsere Untersuchung von geringer Bedeutung ist, liegt auf Leibniz' Neigung, überall das Entgegengesetzte zu versöhnen, und auf der wertvollen Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Vortrag seiner Ueberzeugung, womit er offenbar Lessings volle Sympathie hat. Ich stelle die betreffenden Aeuszerungen zusammen:

„Leibniz nahm, bey seiner Untersuchung der Wahrheit, nie Rücksicht auf angenommene Meynungen; aber in der festen Ueberzeugung, dasz keine Meynung angenommen seyn könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sey, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meynung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. — Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. — Er setzte willig sein System bey Seite; und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand" <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Werke 17, 365.

<sup>2)</sup> Werke 11, 461 ff.

<sup>3)</sup> Werke 12, 71 ff.

<sup>4)</sup> Werke 11, 470.

„Ich gebe es zu, dasz Leibnitz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat; und dasz er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. — Vielmehr bin ich überzeugt, und glaube es erweisen zu können, dasz sich Leibnitz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung, nach allen ihren exoterischen Gründen, gefallen lassen; ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte: weil er erkannte, dasz sie mit einer grossen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme, als die gegenseitige Lehre“ <sup>1)</sup>).

„Glauben! selbst nichts glaubte! — Es sey einen Augenblick. Leibnitz hat nichts geglaubt: aber war es ihm darum weniger vergönnt, die verschiedenen Meynungen von Christo, als so viel verschiedene Hypothesen zu betrachten, nach welchen die von ihm redenden Stellen der Schrift auf eine übereinstimmende Art zu erklären?“ <sup>2)</sup>).

Die Sympathie mit Leibniz ist überall in diesen Worten unverkennbar. Und das braucht uns nicht zu wundern. Denn in der ganzen Art dieses Philosophen fand Lessing eben das wieder, was auch den Kern seines eignen Wesens ausmachte: diesen logisch bedingten Enthusiasmus, der immer mehr sein Führer wird auf allen Untersuchungsgebieten und der ihm bis zuletzt treu geblieben ist. Es wäre eben durchaus falsch zu meinen, er sei erst durch Leibniz in diese Richtung hineingeraten; vielmehr beruht seine Vorliebe für denselben hauptsächlich auf dieser inneren Verwandtschaft <sup>3)</sup> und im günstigsten Falle wäre hier von der Bestärkung in einer längst vorhandenen Tendenz zu sprechen. Auf anderem Gebiete allerdings scheint Leibniz jetzt seine Zweifel auch inhaltlich befriedigt zu haben; wenigstens kann ich mir die

---

<sup>1)</sup> Werke 11, 473.

<sup>2)</sup> Werke 12, 93.

<sup>3)</sup> Vgl. Nietens: a. a. O. 56.

Worte: „Schlimm genug, dasz man die Lehre von der besten Welt noch immer seine Lehre nennt: warum sollen nun auch die einzigen wahren Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes, seine Begriffe heissen?“<sup>1)</sup> kaum anders denn als eine Anerkennung der Leibnizschen Theodizee zurechtlegen. Wir werden sehen, dasz dieser Standpunkt ihm auf die Dauer nicht genügt.

Den Einflusz der Lektüre der *Nouveaux essais* beweist eine spätere Stelle (1777), wo die *petites perceptions* eine Rolle spielen bei der rationalistischen Umdeutung des Dogmas vom Sündenfall: „Mit einem Worte; die Macht unsrer sinnlichen Begierden, unsrer dunkeln Vorstellungen über alle noch so deutliche Erkenntnis ist es, welche zur kräftigsten Anschauung darinn gebracht wird“<sup>2)</sup>.

Ich kehre zurück zum Jahre 1774. Nach vielem Schwanken hat Lessing sich zur Herausgabe einiger Fragmente aus dem Werk des Reimarus entschlossen und noch einmal, bevor das erste derselben: „Von Duldung der Deisten“<sup>3)</sup> erscheint, bricht im „Adam Neuser“<sup>4)</sup> sich die Vorliebe für die Ketzer Bahn: „Apostat und Mameluke so vielmal, als man will!“<sup>5)</sup>, allerdings mit der klugen, wohl auf die eigne Lage zu beziehenden Warnung: „Denn ein anderes ist, der Vertraute irriger Lehrsätze seyn; und ein anderes solche Lehrsätze selbst hägen“<sup>6)</sup>. Dann lästzt er die Winde aus dem Sack.

Das erste verhältnismäßig unbedeutende Fragment macht wenig Eindruck<sup>7)</sup>. Dann folgen im Jahre 1777 fünf weitere Stücke und schon mitten im Kampf 1778 das letzte. Wir werden uns zunächst die Frage vorzulegen haben, was Lessing

1) Werke 11, 471 f.

2) Werke 12, 433.

3) Werke 12, 254 ff.

4) Werke 12, 202 ff.

5) Werke 12, 219.

6) Werke 12, 251.

7) Vgl. Erich Schmidt: a. a. O. II, 225 ff.

mit dieser Herausgabe beabsichtigte. Selbst hat er sich darüber wiederholt, allein nicht ohne Widersprüche ausgesprochen. Das Erscheinen der fünf Fragmente führt er auf den Wunsch eines Lesers zurück, der ihn beschworen habe, „dem Publico ja mit nächstem ein Mehreres, und, wo möglich, das Dreisteste und Stärkste, daraus mitzutheilen, um bey Kleingläubigen den Verdacht nicht zu erwecken, was für unbeantwortliche Dinge so geheim gehalten würden“<sup>1)</sup>. Anders klingt es in der Duplik (1778): „Ich glaubte allerdings, dasz auch in den einzeln Materien, in welche die gelieferten Fragmente schlagen, noch nicht besseres und gründlicher geschrieben worden, als eben diese Fragmente“<sup>2)</sup>. Wieder anders in einem nicht herausgegebenen Aufsatz gegen Mascho: „Ich musz es nur bekennen, dasz ich mir gleich anfangs vorgenommen, nicht das geringste gegen die Fragmente schreiben oder auch gelegentlich erinnern zu lassen, ohne sofort meine Augen selbst dabey zu haben. — Ich habe ihn darum in die Welt gezogen, weil ich mit ihm nicht länger allein unter einem Dache wohnen wollte. Er lag mir unaufhörlich in den Ohren; und ich bekenne, dasz ich seinen Zuraunungen nicht immer so viel entgegen zu setzen wuszte, als ich gewünscht hätte. Uns, dachte ich, musz ein dritter entweder näher zusammen oder weiter auseinander bringen: und dieser dritte kann niemand als das Publikum seyn“<sup>3)</sup>. Goeze gegenüber beruft er sich auf sein Amt als Bibliothekar: als solcher publiziere er alles, was ihm in die Hände komme, ohne sich um die Folgen zu kümmern<sup>4)</sup>. Später im Kampf gegen diesen fallen die Worte: „denn eben darum zog ich ihn an das Licht, damit ihn recht viele prüfen, recht viele widerlegen könnten. —

---

<sup>1)</sup> Werke 12, 303.

<sup>2)</sup> Werke 13, 24.

<sup>3)</sup> Werke 16, 406.

<sup>4)</sup> Werke 13, 96 f. (1778).

Weil ich das Gift, das im Finstern schleicht, dem Gesundheitsrathe anzeige, soll ich die Pest in das Land gebracht haben?"<sup>1)</sup> Und übereinstimmend: „O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit. — So wünschte ich wenigstens alle und jede ausgesetzte Geburthen des Geistes, mit eins in das grosze für sie bestimmte Findelhaus der Druckerey bringen zu können“<sup>2)</sup>. Dagegen an die Aeuszerung gegen Mascho anklingend: „Ich möchte nehmlich gar zu gern, selbst noch etwas von der Widerlegung mit aus der Welt nehmen. Ich bedarf ihrer. Denn, dasz ich als Bibliothekar die Fragmente meines Ungenannten las, war nicht mehr als billig; und dasz sie mich an mehrern Stellen verlegen und unruhig machten, war ganz natürlich“<sup>3)</sup>. Die ungedruckte Aeuszerung aus der Schrift gegen Mascho kehrt dann im elften Anti-Goeze wieder<sup>4)</sup>. Schliesslich bringt die Vorrede des letzten Fragmentes die Begründung: ich habe nicht geschwiegen, „weil dem Feuer musz Luft gemacht werden, wann es gelöscht werden soll“<sup>5)</sup>.

Ich habe diese für unsre Frage doch nicht so besonders wichtigen Zitate hier in solcher Breite gegeben als Probe der Schwierigkeiten, die Lessings schillernde, sich jedem Gegner anpassende, durchaus exoterische Ausdrucksweise bisweilen darbietet. Man kann in all diesen Aussprüchen zweierlei Tendenzen deutlich unterscheiden: Lessing will einerseits die Fragmente herausgegeben haben, — damit sie widerlegt werden konnten; andererseits deutet er an, er habe sie ans Licht gebracht, unbekümmert um jede Folge, mit einem nur intellektuellen Interesse für ihre weiteren Schicksale. Die Behauptung, er habe sie auf die Bitte eines Dritten

---

1) Werke 13, 142 (erster Anti-Goeze).

2) Werke 13, 175 f. (sechster Anti-Goeze).

3) Werke 13, 184 (siebenter Anti-Goeze).

4) Werke 13, 208.

5) Werke 13, 219.

publiziert, scheidet direkt aus durch sein eignes Geständnis: „Ich will gerade zu bekennen, dasz ich auch ohne alle Auf-foderung würde gethan haben, was ich gethan habe“<sup>1)</sup>. Ebenso auch die Berufung auf sein Amt als Bibliothekar, denn Reimarus' Manuskript gehörte gar nicht zur Wolfenbüttler Bibliothek. Ob aber auch das erste Motiv, das Bedürfnis, die Fragmente widerlegt zu sehen, hier ganz aufrichtig gemeint ist, scheint mir doch äusserst zweifelhaft. Wir haben schon gesehen, wie negativ-kritisch Lessing in den sechziger Jahren dem Christentum und jeder positiven Religion gegenüberstand<sup>2)</sup>, und wie sehr doch, wenn er auch seinen damaligen extremen Standpunkt jetzt aufgegeben hatte, er darauf aus war, dieses Christentum etwas mehr als bloß unbefangen zu prüfen<sup>3)</sup>. Ich neige daher zu der Ansicht, dasz auch bei der Herausgabe dieser Fragmente die intellektuelle Leidenschaft, das Bedürfnis nach logischer Aufregung, der kritische Affekt die Haupttriebfeder ist. Zwar bin ich mir bewusst, dasz dieser Auffassung bedeutende Schwierigkeiten entgegenstehen, hege aber die Zuversicht, dasz diese bei näherer Betrachtung sich als doch nicht so erheblich herausstellen werden. Dazu wird es aber notwendig sein, den ganzen Zeitraum etwa vom Jahre 1774 bis 1779 ins Auge zu fassen.

Da treten uns denn in erster Linie eine Reihe von Zeugnissen entgegen, worin Lessing deutlich einen Platz innerhalb des Christentums, ja innerhalb der lutherischen Kirche für sich in Anspruch nimmt, und wovon einige schon oben (S. 69 f.) Erwähnung fanden. So am wuchtigsten in dem „Absagungsschreiben“ an Goeze: „Ich will schlechterdings

---

1) Werke 13, 176 (sechster Anti-Goeze).

2) Oben S. 63.

3) Dasselbst; vgl. vor allem auch den Aufsatz „Bibliolatrie“: Werke 16, 470 ff.



von Ihnen nicht als der Mann verschriean werden, der es mit der Lutherischen Kirche weniger gut meynet als Sie. Denn ich bin mir bewusst, dasz ich es weit besser mit ihr meyne, als der, welcher uns jede zärtliche Empfindung für sein einträgliches Pastorat, oder dergleichen, lieber für heiligen Eifer um die Sache Gottes einschwatzen möchte. — O sancta simplicitas! — Aber noch bin ich nicht da, Herr Pastor, wo der gute Mann, der dieses ausrief, nur noch dieses ausrufen konnte. — Erst soll uns hören, erst soll über uns urtheilen, wer hören und urtheilen kann und will! O, dasz Er es könnte, Er, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! — Luther, du! — Grosser verkannter Mann! Und von niemanden mehr verkannt, als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg, schreyend aber gleichgültig daher'schlendern! — Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset: wer erlöset uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itz lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde! Wer — —" <sup>1)</sup> Und als Goeze doch dabei bleibt, dasz Lessing kein lutherischer Christ sei, lautet es in den „Axiomata“: „Nur eines musz ich mir dabey ausbedingen. Er musz nicht thun, alsob der, welcher gewisse Beweise einer Sache bezweifelt, die Sache selbst bezweifle. Der geringste Fingerzeig dahin ausgestreckt, ist Meuchelmord" <sup>2)</sup>. Und ebenso im dritten Anti-Goeze: „Er sagt mir so gar hier und da recht artige Dinge, — nur damit es mich nicht allzusehr schmerze, dasz er mich aus dem Hause meines Vaters wirft" <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Werke 13, 101 f.

<sup>2)</sup> Werke 13, 109.

<sup>3)</sup> Werke 13, 155; ausserdem wäre noch anzuführen der Brief an Herzog Karl von Braunschweig vom 11 Juli 1778, worin der Satz vorkommt: „dasz ich mich bey aller Gelegenheit als den orthodoxesten Verteidiger der Lutherschen Lehre erwiesen habe“, Werke 18, 271. Die extreme Formulierung erklärt sich deutlich genug aus dem Zweck des Briefes.

Man sollte meinen, diese Aeuszerungen klängen doch sehr positiv und überzeugend. Aber was besagen sie eigentlich? Zunächst doch nur, dasz Lessing nicht aus der Kirche — gedrängt zu werden wünscht; wer aber bürgt uns dafür, dasz er bei längerem Leben nicht freiwillig gegangen wäre? Oder wenn er, was bei seiner Nonchalance nicht undenkbar ist, geblieben wäre, musz er uns deshalb als ein gläubiger Christ erscheinen? Und die Berufung auf Luther? Hat er sich damit nicht ausschliesslich an das Revolutionäre in dem groszen Reformator gewandt und das Beengende und Dogmatische des älteren Luther vollständig übersehen? Ist nicht überhaupt seine ganze Haltung eine Kampfhaltung, fast hätte ich gesagt eine Fechtpose? Das oben zitierte Wort *γυμναστικῶς*<sup>1)</sup> fällt schwer in die Erinnerung.

Und es steht nicht allein. Schon 1774 heiszt es in einem Briefe an Mendelssohn: „Denn es ist unstreitig besser, eine unphilosophische Sache sehr philosophisch vertheidigen, als unphilosophisch verwerfen und reformiren wollen“<sup>2)</sup>. Und ganz entscheidend an Elise Reimarus<sup>3)</sup>: „Es freuet mich, dasz Sie die Taktik meines letzten Bogens so gut verstehen. Ich will ihm Evolutiones vormachen, deren er sich gewisz nicht versieht. Denn da er (d. h. Goeze) sich nun einmal verredet hat, und wissen will, nicht was ich von der christlichen Religion glaube, sondern was ich unter der christlichen Religion verstehe: so habe ich gewonnen, und die eine Hälfte der Christen<sup>4)</sup> musz mich immer gegen die andere in meinem Bollwerke schützen“.

Ich glaube nicht, dasz man es, bei unbefangener Betrachtung,

---

1) Vgl. oben S. 52 und den Brief an Karl Lessing vom 16 März 1778: Werke 18, 266.

2) Werke 18, 110.

3) Brief vom 9 August 1778: Werke 18, 284.

4) Lessing meint hier Lutheraner und Katholiken, welchen letzteren er durch seine hohe Bewertung der Tradition (*regula fidei*) näher getreten war.

psychologisch plausibel machen könnte, dasz der Schreiber dieser Zeilen ein Christ, ja auch nur ein religiöser Mensch war; und alle Versuche, sein Wesen und seine Werke nach dieser Richtung hin zu interpretieren, werden immer an einer auf die Dauer unleidlichen Schiefheit kranken.

Es scheint, als hätten wir Spinoza ganz und gar aus den Augen verloren. Allerdings wird der Name während dieser ganzen Zeit in Lessings Werken und Briefen auch nicht einmal genannt und indertat scheint die tiefere Beschäftigung mit Leibniz das Interesse an Spinoza teilweise verdrängt zu haben. Aber doch nur auf kurze Zeit und niemals ganz. Dasz aber in meinen Betrachtungen über Lessings theologischen Kampf bis jetzt von ihm gar nicht die Rede war, hat einen andern Grund. Wir haben uns ja zunächst nur mit dem Formellen und Persönlichen dieses Streits beschäftigt, und gewisz ist nicht dort der Einfluss des holländischen Philosophen zu suchen. Sobald wir uns aber den sachlichen Momenten und stofflichen Fragen dieser grosartigen Polemik zuwenden, wird die Sache eine ganz andere, denn hier begegnen wir auf Schritt und Tritt bei Lessing Ansichten, die er mit Spinoza teilt, und die ihm dieser zum Teil gewisz vermittelt hat, wenn auch andere Einflüsse dabei durchaus nicht ausgeschlossen sind.

Schon im Jahre 1776, in den auch sonst wichtigen Zusätzen des Herausgebers zu den „Philosophischen Aufsätzen von Karl Wilhelm Jerusalem“, finden wir einen Gedankengang angedeutet, der für Lessings religionsphilosophische Ansichten von entscheidender Bedeutung werden sollte: ich meine den einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Es heiszt hier in der Besprechung des ersten Aufsatzes <sup>1)</sup>, über den Ursprung der Sprache: „Zugegeben, dasz die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwol auf die

---

<sup>1)</sup> Lessing 12, 297.

Erfindung derselben, wie sich vermuthen läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele, viele Jahrhunderte vergehen müssen: so war es ja wol der Güte des Schöpfers gemässer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen". Der Gedanke einer göttlichen Erziehung wird hier also in Gegensatz gebracht zur natürlichen Entwicklung, ein Standpunkt, der auch in der „Duplik“<sup>1)</sup> wiederkehrt und äusserlich in der „Erziehung des Menschengeschlechts“<sup>2)</sup> festgehalten wird.

Nur deuten in letzterem Aufsatz, der wo nicht den Abschluss, so doch den höchsten Gipfel von Lessings religionsphilosophischer Entwicklung bedeutet, viele Anzeichen darauf hin, dasz wir es hier mit einer durchaus exoterischen Form zu tun haben, und dasz in der Tat die göttliche Erziehung und die natürliche Entwicklung als identisch zu betrachten sind. Und dies nicht in dem Sinne, dasz Gott seine Erziehung, seine Pläne mittelst der natürlichen Entwicklung verwirkliche, denn das liesze sich mit dem schroffen Gegensatz zwischen göttlichem Eingreifen und ruhigem Entwicklungsgang bei Lessing nicht vereinigen; sondern in dem andern, dasz die Bedeutung des Eingreifens Gottes fast zu einer leeren Formel wird.

Schon der Vorbericht weist auf eine solche Auffassung hin: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch weiter entwickeln soll“<sup>3)</sup>. Von einem Gegensatz zu der natürlichen Entwicklung oder auch nur von einem Eingreifen in dieselbe kann da doch kaum

---

<sup>1)</sup> Werke 13, 88 f.

<sup>2)</sup> Werke, 13, 415 ff.

<sup>3)</sup> Werke 13, 415.

mehr die Rede sein. Und ebensowenig kann derjenige im Ernst die Bibel als ein Erziehungsmittel Gottes betrachten, der schreibt: „Sie (die neutestamentlichen Schriften) haben seit siebzehnhundert Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andere Bücher beschäftigt; mehr als alle andere Bücher erleuchtet, sollte es auch nur das Licht seyn, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug.“<sup>1)</sup> Und vollends unhaltbar wird diese Auffassung eines göttlichen Erziehungsplans, wenn wir den Ausspruch finden: „Darauf (d. h. auf die uneigennützigte Pflichterfüllung) zwecke die menschliche Erziehung ab: und die göttliche reiche dahin nicht? Was der Kunst mit dem Einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung!“<sup>2)</sup> Der Erziehungsgedanke ist Lessing offenbar unter den Händen zu einem Entwicklungsgedanken geworden und er ist darin vermutlich nicht unabhängig von Spinoza, bei dem diese Erziehung und die Adaptation Gottes an die Fassungskraft seiner Geschöpfe doch nur recht exoterisch gefärbte Konzessionen an die Theologie seiner Zeit sind, und der sich auf diesem Gebiete als keinen schlechteren Pädagogen erwiesen hat als der Gott der Hebräer; während die sonstigen Quellen, woraus Lessing diese Idee zugeflossen sein könnte, damit unerbittlich Ernst machten<sup>3)</sup>.

Die Stellen bei Spinoza finden sich durch den ganzen Tractatus theologico-politicus zerstreut, ich hebe nur die wichtigsten und prinzipiellsten hervor:

„Atque hoc (d. h. den unbedingten Gehorsam Gott gegenüber) ostendo, in Scriptura doceri secundum captum et opiniones eorum, quibus Prophetæ et Apostoli hoc Verbum

<sup>1)</sup> Werke 13, 429 (§ 65).

<sup>2)</sup> Werke 13, 433 (§ 84).

<sup>3)</sup> So vor allem Paulus im Galaterbrief 3, 24: ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν; für die patristische Literatur vgl. Erich Schmidt: a. a. O. II, 471 f.

Dei praedicare solebant; quod ideo fecerunt, ut id homines sine ulla repugnantia, atque integro animo amplecterentur" <sup>1)</sup>). Ex his itaque satis superque constat id, quod ostendere proponebamus; nempe, Deum revelationes captui et opinionibus prophetarum accommodavisse" <sup>2)</sup>). „Nam si mihi enumeranda essent omnia Scripturae loca, quae tantum ad hominem sive ad captum alicujus scripta sunt, — a brevitate, cui studeo, longe discederem" <sup>3)</sup>). „Adeoque ejus (i. e. Euangelii) ne doctrinae novitas eorum aures multum laederet, eam, quoad fieri poterat, hominum sui temporis ingenio accommodaverunt" (scil. Apostoli) <sup>4)</sup>). „Primis Judaeis Religio tanquam lex scripto tradita est, nimirum quia tum temporis veluti infantes habebantur" <sup>5)</sup>). „Ad veram Fidei cognitionem apprime necessarium esse, scire, quod Scriptura accommodata sit non tantum captui Prophetarum, sed etiam varii et inconstantis Judaeorum vulgi, nemo, qui vel leviter attendit, ignorare potest" <sup>6)</sup>).

Auch die Briefe drücken sich übereinstimmend aus: „Doch, om op het eerste te aantwoorde, so seg ik, dat de schriftuur, om datse voor 't gemeen volk voornaamlijk dient, geduurigh menschelijker wijs spreekt, want het volk is niet bekuaam om hooge dingen te verstaan" <sup>7)</sup>). „Neque hic necesse esse puto monere, quod Scriptura, quando ait, Deum in peccatores irasci, eumque judicem esse, qui de hominum actionibus cognoscit, statuit, et judicat, more humano et secundum receptas vulgi opiniones loquatur" <sup>8)</sup>).

<sup>1)</sup> Op. II, 90 (praefatio).

<sup>2)</sup> Op. II, 120 (Cap. 2).

<sup>3)</sup> Op. II, 121 (Cap. 2).

<sup>4)</sup> Op. II, 229 (Cap. 11).

<sup>5)</sup> Op. II, 230 (Cap. 12).

<sup>6)</sup> Op. II, 243 (Cap. 14).

<sup>7)</sup> Op. III, 68, ep. 19; der lateinische Text: op. III, 64, lautet: „Ad primum ut respondeam dico, Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, continuo humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est."

<sup>8)</sup> Op. III, 237, ep. 78.

Aber nicht nur der Grundgedanke der „Erziehung des Menschengeschlechts“ weist auf Spinoza zurück, auch in Einzelheiten lassen sich vielfach Parallelen anführen, die deutlich seinen Einfluß verraten.

Wen erinnert nicht der Satz im Vorbericht: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen?“<sup>1)</sup> an Spinozas großartiger Intellektualismus: „Sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“<sup>2)</sup>? Wenn § 4 ausführt, dasz die Offenbarung nichts anderes lehrt, als wozu auch die Vernunft führen würde, so meint auch Spinoza: „Sed cum in iis, quae Scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum Intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret —“<sup>3)</sup>. Die Auffassung der Juden in den Paragraphen 8 bis 19 stimmt deutlich überein mit den beiden oben (S. 82) zitierten Stellen aus dem *Tractatus theologico-politicus*, aber auch sonst finden sich Anknüpfungspunkte: „et praecipue ab Hebraeis, qui se supra omnes esse jactabant, imo qui omnes, et consequenter scientiam omnibus communem, contemnere solebant“<sup>4)</sup>. „Adeoque Hebraea natio non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis, a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis, et fortunae“<sup>5)</sup>. Wenn Lessing § 14 den Begriff des einigen Gottes mit dessen Unendlichkeit in Zusammenhang bringt, so heiszt es auch in der Ethik: „Hinc clarissime sequitur, Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque

1) Werke 13, 415.

2) Op. II, 4 (tract. pol. I § 4).

3) Op. II, 90 (tract. theol.-pol. praef.).

4) Op. II, 106 (tract. theol.-pol. cap. 1).

5) Op. II, 124 (tract. theol.-pol. cap. 3).

absolute infinitam esse" <sup>1)</sup>). Dasz „unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen" nur für eine niedere Kulturstufe Motivkraft haben <sup>2)</sup>, dieser Ansicht ist auch Spinoza: „Nec reticere possum, me id summopere mirari, quod dicis: si Deus delictum non puniret (hoc est, tanquam iudex tali poena, quam ipsum delictum non inferret; id enim solum nostra est quaestio) quatenam ratio impedit, quo minus quaevis scelera avide perpetrem?" <sup>3)</sup> „A malis igitur actionibus, ut servus, invitus et fluctuante animo abstinet, et divina mandata exequitur, et pro hoc servitio muneribus, ipso divino amore longe suavioribus, a Deo honorari exspectat" <sup>4)</sup>. Der von Lessing gepriesene heroische Gehorsam gegen Gott <sup>5)</sup> bildet die Grundlage der im Traktat gelehrten praktischen Religion, der das ganze vierzehnte Kapitel gewidmet ist; man vergleiche nur die Stelle: „Ut itaque rem totam ordine ostendam, a Fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et (quae), hac obedientia posita, necessario ponuntur" <sup>6)</sup>. Auch die Auffassung Christi als eines „bessern Pädagogen" <sup>7)</sup> ist Spinoza nicht fremd: „Nec aliter de Christi rationibus, quibus Pharisaeos contumaciae et ignorantiae convincit discipulosque ad veram vitam hortatur, statuendum; quod nempe suas rationes opinionibus et principiis uniuscujusque accommodavit" <sup>8)</sup>. „Christus non tam Propheta quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per Angelos, nempe per vocem creatam,

<sup>1)</sup> Eth. I, prop. 14, cor. 1.

<sup>2)</sup> Lessing 13, 418 (§ 16).

<sup>3)</sup> Op. III, 90, ep. 21.

<sup>4)</sup> Op. III, 160, ep. 43.

<sup>5)</sup> Werke 13, 423 (§ 32, 33).

<sup>6)</sup> Op. II, 245.

<sup>7)</sup> Werke 13, 427 (§ 53).

<sup>8)</sup> Op. II, 120 (tract. theol-pol. cap. 2).



visiones, etc. quaedam humano generi revelavit" <sup>1)</sup>). Die rationalistische Umdeutung des Dreieinigkeitsdogmas findet jetzt bei Lessing ihre klassische Stelle: „Z. E. die Lehre von der Dreyeinigkeit. — Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, dasz Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins seyn könne; dasz auch seine Einheit eine transcendente Einheit seyn müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschlieszt? — Musz Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist. Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner nothwendigen Wirklichkeit, so wie von seinen übrigen Eigenschaften, sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften: aber auch seiner nothwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. — Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben: oder diese vollständige Vorstellung ist eben so nothwendig wirklich, als er es selbst ist etc. — Freylich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe: würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst seyn? — Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube: so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als dasz die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, dasz diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich fasz-

---

<sup>1)</sup> Op. II, 140 (daselbst cap. 4).

licher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt" <sup>1)</sup>. Es wurde schon früher nachgewiesen <sup>2)</sup>, dasz diese Auffassung, die auch im „Christentum des Vernunft" schon im Keim vorhanden war, ihre Parallele bei Spinoza findet, obwohl natürlich diese Uebereinstimmung, schon der Chronologie wegen, keine Abhängigkeit beweisen kann.

Lessing glaubt nicht an die Gefährlichkeit der religionsphilosophischen Spekulationen: „Est ist nicht wahr, dasz Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. — Nicht den Speculationen: dem Unsinne, der Tyranney, diesen Speculationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen" <sup>3)</sup>, ebensowenig als Spinoza: „Et quod ad seditiones attinet, quae specie religionis concitantur, eae profecto inde tantum oriuntur, quod leges de rebus speculativis conduntur, et quod opiniones tanquam scelera pro crimine habentur et damnantur; quarum defensores et asseclae non publicae saluti, sed odio ac saevitiae adversariorum tantum immolantur. Quod si ex jure imperii non nisi facta arguerentur et dicta impune essent, nulla juris specie similes seditiones ornari possent, nec controversiae in seditiones verterentur" <sup>4)</sup>.

Und an letzter Stelle, wenn Lessing mit kühnem Blick in die Zukunft ausruft: „Nein; sie wird kommen, sie wird gewisz kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu

<sup>1)</sup> Werke 13, 430 f. (§ 73); s. ferner Schelling: Methode des akademischen Studiums (1803), achte Vorlesung, am Ende.

<sup>2)</sup> Oben, S. 58.

<sup>3)</sup> Werke 13, 432 (§ 78).

<sup>4)</sup> Op. II, 87 (tract. theol.-pol. praef.); vgl. das ganze zwanzigste Kapitel dieses Traktats: op. II, 304 ff.

seinen Handlungen zu erborgen, nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen" <sup>1)</sup>, so erinnert uns das an Spinozas kühlere, tiefere Worte, denen der Ausblick in die Zukunft fehlt: „Quamvis nesciremus, Mentem nostram aeternam esse, Pietatem et Religionem, et absolute omnia, quae ad Animositatem et Generositatem referri ostendimus in quarta Parte, prima haberemus. — Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus" <sup>2)</sup>; eine Meinung, die er offenbar schon längst gehegt hat, denn die „Korte Verhandeling etc." bringt die Ausführung: „Dit dan zodanig zijnde, zo kunnen wij 't met reden voor een groote ongerijmdheid achten, 't geene veele, en die men anders voor groote god-geleerde acht, zeggen; namelijk, bijaldien op de liefde Gods geen eeuwig leven en kwam te volgen, zij als dan haar zelfs best zouden zoeken: even als of zij iets dat beter was, als God, zouden uijt vinden. Dit is alzo onnozel als of een vis woude zeggen (voor welke doch buijten het water geen leven is): bij aldien mij op dit leven in het water geen eeuwig leven en zoude komen te volgen, zo wil ik uijt het water na het land toe; ja maar wat kunnen ons die God niet en kennen dog anders zeggen" <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Werke 13, 433 (§ 85); dasz Lessing für sich selbst schon jetzt derselben Meinung war, beweist ein Satz aus einem nicht vollendeten Aufsatz: Werke 16, 400: „Wenn es auch wahr wäre, dasz es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtete, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben."

<sup>2)</sup> Eth. V, prop. 41, 42.

<sup>3)</sup> Korte Verhandeling II, cap. 26, op. IV, 89; „Wenn sich also diess so verhält, so können wir es mit Recht für eine grosse Ungereimtheit erklären, was Viele, die man sonst für grosse Theologen erachtet, sagen, dass man nämlich, wenn aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, alsdann sein persönliches Beste suchen solle, als ob man dadurch etwas

Diese Uebereinstimmungen sind zu zahlreich, zum Teil auch zu genau, um nicht einen durchgängigen, sei es auch hier und da vielleicht nicht ganz unmittelbaren Einfluss des älteren Denkers anzunehmen.

Auch sind sie durchaus nicht auf diese eine Schrift Lessings beschränkt: manche seiner Waffen im theologischen Kampf stammen aus dem Arsenal Spinozas. So seine Auffassung des Wunders, dem die Schrift: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft“ gewidmet ist, worin er den Nachweis zu führen sucht, dasz „zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden können“<sup>1)</sup>. Ein paar Sätze mögen Lessings Absicht illustrieren: „Wenn ich folglich historisch nichts darwider einzuwenden habe, dasz Christus einen Todten erweckt: musz ich darum für wahr halten, dasz Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sey? — Wenn ich historisch nichts darwider einzuwenden habe, dasz dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden: musz ich darum für wahr halten, dasz eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sey?“<sup>2)</sup>. Dieselbe Auffassung kehrt in der „Duplik“ wieder, wo das Wunder zum „Gerüste“, nicht aber zum eigentlichen „Bau“ der Religion gerechnet wird<sup>3)</sup>. Dasz Lessing sich hierin eines Sophismus schuldig gemacht hat, indem sein eigentliches Motiv für den Mangel an Beweiskraft des Wunders, die Unzuverlässigkeit der historischen Ueberlieferung, allmählich in den Hintergrund gedrängt wurde, während seine Argu-

---

Besseres, als Gott ist, finden könnte. Diess wäre ebenso thöricht, als wenn ein Fisch [für den es doch ausser dem Wasser kein Leben giebt] sagen wollte, wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser aufs Land. Was können aber die, welche Gott nicht kennen, uns doch Anderes sagen?“ Auerbachs Uebersetzung von Spinozas Werken (1871) II, 559 f.

<sup>1)</sup> Werke 13, 5 (aus dem Jahre 1777).

<sup>2)</sup> Werke 13, 6 f.

<sup>3)</sup> Werke 13, 31.

mentation, dasz der Wunderglaube keine Konsequenzen für die Auffassung der Person Christi mit sich führe, wenig stichhaltig ist, ist längst überzeugend nachgewiesen <sup>1)</sup>. Auch im Nathan hat er über das Wunder nicht viel anders geurteilt, indem er das, was im spezifisch religiösen Sinne so genannt wird, in die Kinderstube verweist:

„Der Wunder höchstes ist,  
 Dasz uns die wahren, echten Wunder so  
 Alltäglich werden können, werden sollen.  
 Ohn' dieses allgemeine Wunder, hätte  
 Ein Denkender wohl schwerlich Wunder je  
 • Genannt, was Kindern bloz so heizen müszte,  
 Die gaffend nur das Ungewöhnlichste,  
 Das Neuste nur verfolgen" <sup>2)</sup>.

Dieser Ansicht ist aber auch Spinoza: „Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest; amor enim Dei ab ejus cognitione oritur; ejus autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet; quare longe abest, ut fides historiarum requisitum sit necessarium, ut ad summum nostrum bonum perveniamus" <sup>3)</sup>, und das sechste Kapitel des *Tractatus theologico-politicus* ist zum Teil dem Nachweis gewidmet, „nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam, et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili Naturae ordine" <sup>4)</sup>. Die Art der Beweisführung möge folgende Stelle erläutern: „Quare ex miraculo, sive opere, quod nostrum captum superat, nec Dei essentiam, nec existentiam, nec absolute aliquid de Deo et Natura intelligere possumus; sed contra, cum omnia a Deo determinata et sancita scimus esse,

<sup>1)</sup> Schrempf: a. a. O. 166; Erich Schmidt: a. a. O. II, 456 ff.

<sup>2)</sup> Nathan I, 2; Werke 3, 12.

<sup>3)</sup> Op. II, 138 (tract. theol.-pol. cap. 4).

<sup>4)</sup> Op. II, 157.

et operationes Naturae ex Dei essentia consequi, Naturae vero leges Dei aeterna decreta et volitiones esse, absolute concludendum, nos eo melius Deum Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, et clarius intelligimus, quomodo a prima sua causa dependent, et quomodo secundum aeternas Naturae leges operantur" <sup>1)</sup>).

Eine andere wichtige Uebereinstimmung findet sich zwischen der Behandlung der biblischen Geschichte nach Analogie der Profangeschichte, die Lessing wiederholt fordert <sup>2)</sup>, und Spinozas Satz: „Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi Naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi Naturam. in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia Naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus; sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere" <sup>3)</sup>). Die Verbalinspiration der Bibelbücher findet bei beiden Bekämpfung: bei Lessing in dem dritten Paragraphen seiner „Theses aus der Kirchengeschichte": „Was die Evangelisten von Christo wuszten, das wuszten sie, weil sie es wuszten und zum Theil mit angesehen hatten, nicht weil es ihnen der heilige Geist eingegeben hatte" <sup>4)</sup>, während Spinoza denselben Gedanken etwas anders ausspricht: „Atque hinc facile percipimus, qua ratione Deus author Bi-

<sup>1)</sup> Op. II, 160.

<sup>2)</sup> Werke 13, 25 u. 61 f.; vgl. ausserdem den recht bezeichnenden Titel eines theologisch sehr merkwürdigen Aufsatzes: „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet", Werke 16, 370 ff.

<sup>3)</sup> Op. II, 172; man vergleiche das ganze siebente Kapitel des tract. theol.-pol. op. II, 171 ff.

<sup>4)</sup> Werke 16, 304; vgl. auch Werke 13, 27 f.

bliorum sit intelligendus; nempe propter veram Religionem, quae in iis docetur: at non quod voluerit certum numerum librorum hominibus communicare" <sup>1)</sup>).

Vor allem die „Axiomata" <sup>2)</sup> enthalten manche Stellen, die inhaltlich auf Spinoza zurückgehen dürften. So das erste Axiom: „die Bibel enthält mehr als zur Religion gehöret" <sup>3)</sup>, auch mit den Einzelheiten der Begründung, auf die Stelle: „Ego saltem mihi non possum persuadere, quod homines illi, qui nobis Scripturam, prout eam habemus, reliquerunt, tanto ingenio abundaverint, ut talem demonstrationem investigare potuerint, et multo minus, quod doctrina Scripturae non posset intelligi, nisi auditis litibus Isaaci, Architophelis consiliis Absalomo datis, et bello civili Judaeorum et Israëlitarum, et aliis ad hunc modum Chronicis" <sup>4)</sup>).

Das fünfte Axiom: „Auch war die Religion, ehe eine Bibel war" <sup>5)</sup> wird von Spinoza folgendermaßen bewiesen: „At horum conciliorum [d. h. die den Bibelkanon bestimmt haben] (tam Pharisaeorum quam Christianorum) membra non constabant ex Prophetis, sed tantum ex Doctoribus et peritis; et tamen fatendum necessario est, eos in hac electione verbum Dei pro norma habuisse; adeoque antequam omnes libros probaverant, debuerunt necessario notitiam Verbi Dei habere" <sup>6)</sup>; während das siebente Axiom: „Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen: so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen" <sup>7)</sup> hindeutet auf Spinozas: „Quamvis itaque pauciores libros, tam Veteris quam Novi Testamenti, haberemus, non

<sup>1)</sup> Op. II, 234 (tract. theol.-pol. cap. 12).

<sup>2)</sup> Werke 13, 107 ff. (1778).

<sup>3)</sup> Werke 13, 111.

<sup>4)</sup> Op. II, 153 (tract. theol.-pol. cap. 5).

<sup>5)</sup> Werke 13, 116 f.

<sup>6)</sup> Op. II, 235 (tract. theol.-pol. cap. 12).

<sup>7)</sup> Werke 13, 118.

tamen Dei Verbo, (per quod proprie, ut jam diximus vera Religio intelligitur) destitueremur" <sup>1)</sup>).

Nicht weniger deutlich zeigen die andern Schriften dieser Periode die Spuren des Spinozastudiums. Im „Testament Johannis" <sup>2)</sup> werden dogmatische Spekulation und praktisches Christentum zu einander in Gegensatz gebracht und letzteres durch die Worte: „Kinderchen liebt euch" (filioli diligite alterutrum) charakterisiert, was auch Spinozas Meinung trifft: „Denique non dubium est, quin ex hoc, quod scilicet Apostoli diversis fundamentis Religionem supraedificaverint, ortae sint multae contentiones et schismata, quibus Ecclesia jam inde ab Apostolorum temporibus indesinenter vexata fuit, et profecto in aeternum vexabitur, donec tandem aliquando Religio a speculationibus philosophicis separetur, et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit, redigatur" <sup>3)</sup>. „Deinde, quia obedientia erga Deum in solo amore proximi consistit —" <sup>4)</sup>. Lessings Kampf gegen die Evangelienharmonie, die alle Widersprüche vertuschen will, tritt vor allem in der „Duplik" und in den „Axiomata" hervor; Spinoza aber hat darüber kaum anders geurteilt: „Denique, quia quatuor habentur in Novo Testamento Euangelistae; et quis credet, quod Deus quater Historiam Christi narrare voluerit et scripto hominibus communicare? Et quamvis quaedam in uno contineantur, quae in alio non habentur, et quod unus ad alium intelligendum saepe iuvat, inde tamen non concludendum est, omnia, quae in hisce quatuor narrantur, cognitu necessaria fuisse, et Deum eos elegisse ad scribendum, ut Christi historia melius intelligeretur; nam unusquisque suum Evangelium diverso loco praedicavit, et unusquisque id, quod praedicaverat, scripsit, idque simpliciter, ut historiam Christi

<sup>1)</sup> Op. II, 234 (tract. theol.-pol. cap. 12).

<sup>2)</sup> Werke 13, 9 ff. (1777).

<sup>3)</sup> Op. II, 229 (tract. theol.-pol. cap. 11).

<sup>4)</sup> Op. II, 239 (tract. theol.-pol. cap. 13).



dilucide narraret, et non ad reliquos explicandum. Si jam ex eorum mutua collatione facilius et melius quandoque intelliguntur, id casu contingit et paucis tantum in locis, quae quamvis ignorarentur, historia tamen aequè perspicua esset, et homines non minus beati" <sup>1)</sup>. Und die Trennung der Religion Christi von der christlichen Religion, die Lessing in einem Aufsatz aus dem Jahre 1780 <sup>2)</sup> durchzuführen sucht, und wobei er die Göttlichkeit Christi mehr oder weniger deutlich leugnet: „Diese, die christliche Religion, ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, dasz er mehr als Mensch gewesen, und ihn selbst als solchen, zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht. — Die Religion Christi ist mit den klarsten und deutlichsten Worten darin (d. h. in den Evangelisten) enthalten; die Christliche hingegen so ungewisz und vieldeutig, dasz es schwerlich eine einzige Stelle giebt, mit welcher zwey Menschen, so lange als die Welt steht, den nemlichen Gedanken verbunden haben" ist ganz im Sinne Spinozas, der einmal schreiben konnte: „Caeterum, quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit" <sup>3)</sup>.

Auch der „Nathan“, der so häufig, wie mir scheint nicht mit Recht, als der Höhepunkt dieser Periode aufgefasst wird, indem der erste Platz, wenigstens auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, doch der bedeutend tieferen „Erziehung des Menschengeschlechts“ zukommt, berührt sich hier und da mit Spinoza. Auf die Auffassung des Wunders wurde schon hingewiesen. Die hohe Bewertung des guten Handelns den religiösen Spekulationen gegenüber, die in den Zeilen gipfelt:

<sup>1)</sup> Op. II, 235 (tract. theol.-pol. cap. 12).

<sup>2)</sup> Werke 16, 518 f. („die Religion Christi“).

<sup>3)</sup> Ep. 73, op. III, 226.

„Begreifst du aber,  
Wie viel andächtig schwärmen leichter als  
Gut handeln ist?“ <sup>1)</sup>

teilt Lessing mit Spinoza: „Adeoque minime credendum, opiniones absolute consideratas, absque respectu ad opera, aliquid pietatis aut impietatis habere sed ea tandum de causa hominem aliquid pie aut impie credere dicendum, quatenus ex suis opinionibus ad obedientiam movetur, vel ex iisdem licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit; ita ut, si quis vera credendo fiat contumax, is revera impiam et si contrà falsa credendo obediens, piam habet fidem“ <sup>2)</sup>. Ebenso ein anderer Gedanke, der von der Gleichheit der verschiedenen Religionen, welcher vor allen in Saladin lebendig ist, von dem Al-Hafi sagt:

„Jud' und Christ  
Und Muselmann und Parsi, alles ist  
Ihm eins“ <sup>3)</sup>,

und der später selbst, als er den Tempelherrn bei sich behalten will, die Worte spricht:

„Als Christ, als Muselmann: gleich viel!  
Im weissen Mantel, oder Jamerlonk;  
Im Tulban, oder deinem Filze: wie  
Du willst! Gleich viel! Ich habe nie verlangt,  
Dasz allen Bäumen Eine Rinde wachse“ <sup>4)</sup>.

So urteilt auch Spinoza, bald mehr negativ: „Jam dudum enim res eo pervenit, ut neminem fere quisnam sit, num scilicet Christianus, Turca, Judaeus, vel Ethnicus, noscere possis, nisi ex corporis externo habitu et cultu, vel quod hanc aut illam Ecclesiam frequentat, vel denique quod

1) Nathan I, 2: Werke 3, 18.

2) Op. II, 243 (tract. theol.-pol. cap. 13).

3) Nathan II, 2: Werke 3, 52.

4) Nathan IV, 4: Werke 3, 123.

huic aut illi opinioni addictus est, et in verba alicujus magistri jurare solet" <sup>1)</sup>); bald in positiverer Formulierung: „Quod autem ad ipsos Turcas et reliquas Gentes attinet, si Deum cultu justitiae et charitate erga proximum adorent, eosdem Spiritum Christi habere credo et salvos esse, quicquid de Mahometo et oraculis ex ignorantia persuasum habeant" <sup>2)</sup>). Hier wird auch schon die Nächstenliebe betont, die der Prüfstein für jede Religion sein soll, ein Gedanke, der den religionsphilosophischen Hauptteil des Nathan, die Ringparabel, ganz beherrscht, bei Spinoza aber auch sonst nachweisbar ist: man vergleiche das Zitat auf Seite 92: „Deinde, quia obedientia erga Deum in solo amore proximi consistit."

Auf dem Gebiete der Politik huldigt Lessing derselben Auffassung vom Staat, die wir auch bei Jacobi nachgewiesen haben <sup>3)</sup>), und die ihr Vorbild bei Spinoza findet, wie oben dargetan wurde. Lessings Ansicht findet sich im zweiten Gespräch für Freimaurer: „Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sichrer geniessen könne. — Das Totale der einzeln Glückseligkeiten aller Glieder, ist die Glückseligkeit des Staats. Ausser dieser giebt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bey welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden, und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyranny. Anders nichts!" <sup>4)</sup> Es ist nicht unmöglich, dasz Jacobis Staatsauffassung unmittelbar durch Lessing beeinflusst ist, da seine sämtlichen Aeusserungen auf diesem Gebiet jünger sind als dessen beide ersten Freimaurergespräche <sup>5)</sup>).

<sup>1)</sup> Op. II, 88 (tract. theol.-pol. praef.).

<sup>2)</sup> Ep. 63, op. III, 162.

<sup>3)</sup> Oben S. 8 ff.

<sup>4)</sup> Werke 13, 352 („Ernst und Falk", erster Teil, 1778).

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 8 ff.

Das Ergebnis der im Vorigen versuchten Zusammenstellung kann kaum zweifelhaft sein. Die Werke des reifen Lessing, die sich mit theologischen, beziehungsweise religionsgeschichtlichen oder religionsphilosophischen Fragen beschäftigen, weisen eine so durchgängige, auch in Einzelheiten nachweisbare Uebereinstimmung mit den Ansichten Spinozas, namentlich im theologisch-politischen Traktat, auf, dasz weder geistige Verwandtschaft, also relativ zufälliges Zusammentreffen, noch die Annahme einer Vermittlung durch die englischen Deisten zur Erklärung ausreichen. Natürlich lässt sich nicht leugnen, dasz manches aus Spinozas theologischer Schrift Gemeingut der Aufklärung geworden war; wir finden aber doch bei keinem andern Denker der damaligen Zeit so viele und so deutliche Anklänge an denselben, an eine zufällige Uebereinstimmung zu denken, hätte daher bei einem Material von dieser Ausdehnung etwas sehr Unwahrscheinliches und Gezwungenes. Da nun ausserdem das Studium Spinozas für den Breslauer Aufenthalt feststeht und eine jedenfalls recht gründliche Kenntnis seiner Philosophie durch Jacobis Mitteilungen für Lessings letzte Lebensjahre überzeugend erwiesen ist, drängt sich uns unausweichlich die Hypothese auf, dasz wenigstens der Theolog Lessing in recht hohem Grade von Spinoza beeinflusst worden ist.

Dieses Resultat hat nun zunächst etwas Ueberraschendes. Nach dem, was wir aus Jacobis Spinozabriefen wissen, hätten wir eine Uebereinstimmung der beiden Denker weit eher auf dem Gebiete der Metaphysik vermutet. Und davon ist bis jetzt doch nur verschwindend selten die Rede gewesen. Lessing ist eben durchaus nicht in erster Linie Metaphysiker, als solchen zeigt er sich nur gelegentlich, während sein Hauptinteresse den mehr theologischen Fragen zugewendet ist. Dennoch ist auch jenes Gebiet, obzwar klein, nicht gänzlich bedeutungslos. Wir haben im dritten Kapitel als die Hauptargumente Jacobis für Lessings Spinozismus den Determinismus

und die Abwendung vom orthodoxen Gottesbegriff gefunden <sup>1)</sup>. Es fragt sich, ob nicht auch Lessings Werke uns über diese beiden Probleme näheren Aufschluss geben können.

Für den Determinismus ist das gewisz der Fall. Schon früh, lange vor der Bekanntschaft mit Spinoza, hat er die Gefährlichkeit des „Fatalismus“ für Religion und Moral in einer Rezension entschieden zurückgewiesen: „Nichts ist gewöhnlicher, als dasz man bey dem Namen eines Fatalisten sich einen Menschen vorstellet, dessen Grundsätze alle Sitten und Religion über den Hauffen werffen, und es scheint, als ob man die Freyheit nur deszwegen als eine ausgemachte Wahrheit annehme, weil man glaubt, dasz nur sie das, was unter den Menschen das Heiligste ist, aufrecht erhalte“ <sup>2)</sup>. Letzteres scheint ihm nun aber durchaus nicht richtig und der Determinismus ist gerettet, wenn man dartun kann, „dasz in dem System der Nothwendigkeit das Daseyn des Bösen sich keinesweges auf die moralischen Eigenschaften des höchsten Wesens erstreckt“ <sup>3)</sup>. Also auch hier musz eine Theodizee als Rückendeckung auftreten <sup>4)</sup>. Deterministische Gedanken, die etwas an Spinoza erinnern, bringt dann auch die Schrift „Pope ein Metaphysiker!“ (1755). Es ist da die Rede von dem Vermögen Gottes, „unter zwey gleich ähnlichen und guten Dingen, eines dem andern vorzuziehen“; und Lessing tut die Frage kurz ab mit dem Satze: „Ich will hier nicht beweisen, was man schon unzähligmal bewiesen hat, dasz dieses Vermögen eine leere Grille sey“ <sup>5)</sup>.

Auch die Hamburgische Dramaturgie (1767—69) bietet ein paar hübsche Belegstellen: „Auf dem Theater sollen wir nicht lernen, was dieser oder jener einzelne Mensch gethan

1) Oben S. 47.

2) Werke 5, 161 f. (1753).

3) Werke 5, 162.

4) Vgl. oben S. 56.

5) Werke 6, 439.

hat, sondern was ein jeder Mensch von einem gewissen Charakter unter gewissen gegebenen Umständen thun werde" <sup>1)</sup>. „Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurück zu führen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Umgekehr auszuschliessen, alles, was geschieht, so geschehen zu lassen, dasz es nicht anders geschehen können: das, das ist seine Sache" <sup>2)</sup>. „[Zweytens weil] das Lehrreiche nicht in den blossen Factis, sondern in der Erkenntnisz besteht, dasz diese Charaktere unter diesen Umständen solche Facta hervor zu bringen pflegen, und hervor bringen müssen" <sup>3)</sup>.

Die klassische Stelle bringen dann die Zusätze des Herausgebers zu den „Philosophischen Aufsätzen von K. W. Jerusalem" (1776); dort heiszt es vom Determinismus: „Der dritte Aufsatz zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefaszt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschriean ist, und gewisz weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müszte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommner sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln

---

<sup>1)</sup> Werke 9, 261 (19. Stück).

<sup>2)</sup> Werke 9, 308 (30. Stück).

<sup>3)</sup> Werke 9, 323 (33. Stück).

zu können! Ich danke dem Schöpfer, dasz ich musz; das Beste musz. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweytes, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet" <sup>1)</sup>.

An dieser Stelle ist mehreres bemerkenswert. Erstens die merkwürdige Uebereinstimmung im Ton mit der Aeuszerung gegen Jacobi: „Ich begehre keinen freyen Willen" <sup>2)</sup>. Sodann die Befriedigung, die Lessing offenbar darin findet, „das Beste zu müssen", in geradem Gegensatz zu Spinoza, für den die Notwendigkeit, „sub ratione boni", wenigstens in Beziehung auf Gott etwas geradezu Erniedrigendes hatte <sup>3)</sup>. Schliesslich die etwas dunkle Schlusswendung, die doch wohl kaum anders interpretiert werden kann, als dasz Lessing nur dann den Determinismus für gesichert hält, wenn eine Theodizee ihm die religionsgefährliche Spitze abgebrochen hat, ein Gedanke, der uns schon im Jahre 1753 begegnet <sup>4)</sup> und den die Lektüre Dippels in ihm verstärkt haben dürfte <sup>5)</sup>.

Alles in Allem sieht dieser entschiedene Determinist nicht danach aus, alsob er aus der Schule Spinozas sei. Auf die

---

<sup>1)</sup> Werke 12, 298 f.

<sup>2)</sup> Jacobi IV<sup>1</sup> 61.

<sup>3)</sup> Eth. I, prop. 33, schol. 2.

<sup>4)</sup> Oben S. 97.

<sup>5)</sup> Für die Art dieser Theodizee vgl. unten S. 101 f.

Tatsache, dasz er schon vor der Bekanntschaft mit diesem derselben Ansicht gewesen sei, möchte ich bei der Vagheit dieser ersten Aeuszerung nicht allzuviel Wert legen. Schwerer fällt meiner Ansicht nach der Stimmungsgehalt einiger Stellen ins Gewicht, dieses: ich begehre keinen freien Willen, das Spinoza so völlig fremd ist. Auch die Forderung einer Theodizee als Stütze und Deckung des Determinismus läszt sich nicht gut mit demselben in Einklang bringen, da für ihn das Uebel und die Sünde gar keine eigentlichen Realitäten sind: „maar in tegendeel zeg ik, niet alleen dat de sonde niet iet stelligs is, maar ook, datmen niet, dan oneigentlijk, of menschelijker wijs spreekende, seggen kan, dat men tegen got sondight, gelijk als wanneer men segt, dat de menschen got vertoornen”<sup>1)</sup>. „kan U. E. nu toonen dat quaat, dooling, schellemstukken, etc<sup>a</sup>. iet is dat wesen uijt drukt, so sal ik hem volkomentlijk toestaan, dat got oorsaak van schellemstukken, quaat, dooling, etc<sup>a</sup>. is”<sup>2)</sup>. Am meisten Bedeutung möchte ich dem Umstand beilegen, dasz die für Spinoza so charakteristische Auffassung des Indeterminismus als eine Illusion: „Ex his enim sequitur, primo, quod homines se liberos opinentur, quandoquidem suarum volitionum sique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant”<sup>3)</sup> bei Lessing absolut fehlt. Wenn ich also hier zu

---

<sup>1)</sup> Ep. 19, op. III. 66; lateinisch: „Econtra dico, non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus, homines Deum offendere”: op. III, 62.

<sup>2)</sup> Ep. 23, op. III, 102 f.: lateinisch: „Si jam poteris demonstrare, Malum, Errorem, Scelera, etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris, etc. causam esse”: op. III, 99. Eine eigentliche Theodizee findet sich nur Eth. I, appendix (am Ende) op. I, 72, die aber Lessing kaum befriedigt haben würde.

<sup>3)</sup> Eth. I, app. op. I, 67.



dem Resultat komme, dasz Jacobis Mittheilungen in Lessings Werken durchaus ihre Bestätigung finden, ohne dasz indessen dadurch etwas für dessen Spinozismus bewiesen würde, so führt eine Betrachtung seines Gottesbegriffs zu einem ähnlichen, nur noch etwas negativeren Ergebnis.

Dasz der ältere Lessing, wie wir ihn kennen gelernt haben, den orthodoxen Begriff eines gebeterhörenden Gottes längst verlassen hatte, bedarf wohl kaum eines Beweises. Die einzige Stelle aber, die in dieser Hinsicht etwas Positives bringt, der Paragraph 73 der „Erziehung des Menschengeschlechts“<sup>1)</sup>, zeigt zwar eine Annäherung an den Pantheismus, die auch frühere Aeuszerungen aufwies, bleibt aber doch auf halbem Wege stehen und kann nur für den Pantheismus geltend gemacht werden. Auch hier hat Jacobi also das Richtige getroffen, ohne dasz wir im Stande wären, neues Material dem von ihm angeführten hinzuzufügen.

Trennte schon die hohe Bewertung der Theodizee Lessing von Spinoza, noch mehr tut das der Inhalt derselben. Die Anfänge des Bedürfnisses danach haben wir schon in der Jugend des ersteren kennen lernen<sup>2)</sup>, die Rezension aus dem Jahre 1753 läßt dieses Bedürfnis deutlich erkennen, und nicht weniger wird es in dem Vorbericht zu Jerusalems Aufsätzen betont. Sodann bringen die „Gegensätze des Herausgebers“ zu den Fragmenten des Ungenannten den Satz: „Denn Weh dem menschlichen Geschlechte, wenn in dieser Oekonomie des Heils auch nur eine einzige Seele verloren geht“<sup>3)</sup>. Das Problem hat ihn offenbar nicht losgelassen. Die Lösung wird angebahnt in dem Paragraphen 28 der „Erziehung des Menschengeschlechts“, indem das in diesem Leben unbefriedigt gebliebene Gerechtigkeitsbedürfnis eine Unsterblich-

1) Vgl. oben S. 85 f.

2) Vgl. oben S. 55 f.

3) Werke 12, 437 (1777).

keit der Seele dringend fordern soll<sup>1)</sup>. Eine solche Unsterblichkeit ist auch Spinoza nicht fremd: „sentimus experimurque, nos aeternos esse“<sup>2)</sup>, die Ausführung bei Lessing geht aber auf ganz andern Bahnen als die seinige. Dieser nimmt nämlich an, dasz jeder Mensch so lange auf diese Erde wiederkehrt<sup>3)</sup>, bis er die Vollkommenheit erreicht hat, allerdings ohne die Erinnerung an seine vorigen Leben zu behalten<sup>4)</sup>. Diese Hypothese, die Lessing schon seit dem Jahre 1778<sup>5)</sup>, ja schon 1776, in Gedanken hatte, denn nur auf sie kann sich „das gemeinen Augen ebenso befremdende System“ beziehen (oben S. 99), klingt in seinem Munde doch mehr oder weniger abenteuerlich. Die Frage drängt sich auf, weshalb zu dieser Vervollkommnung nun gerade eine körperliche Wiederkehr, eine Metempsychose also, erforderlich sein soll; weshalb nicht die Seele an und für sich im Stande sein sollte, diesen höheren Standpunkt zu erreichen. Die Antwort liegt wohl mehr oder weniger im Dunkeln. Man hat auf einen möglichen Einflusz Bonnets

---

1) Werke 13, 421 f.; auch Schiller verwendet das nämliche Argument in der achtzehnten Strophe der „Künstler“ (1789):

„Als des Geschickes dunkle Hand,  
Was sie vor eurem Auge schnürte,  
Vor eurem Aug' nicht auseinander band,  
Das Leben in die Tiefe schwand,  
Eh' es den schönen Kreis vollführte —  
Da führtet ihr aus kühner Eigenmacht  
Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht.“

Werke (Bellermann) I, 86.

2) Eth. V, prop 23 u. schol.

3) Werke 13, 435 (§ 98 ff.).

4) Dasselbst.

5) Man vergleiche Werke 16, 442 f. (1778): „Ist es denn schon ausgemacht, dasz meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, dasz ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durchmüszte?“ und das Fragment „Dasz mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können“: Werke 16, 522 ff. (1780) besonders S. 525, wo auch das Wort Metempsychose vorkommt.

hingewiesen, dessen Werke Lessing gewisz geläufig waren und für den eine Existenz der Seele ohne den Körper vom Standpunkt seiner physiologisch gefärbten Psychologie nicht möglich schien <sup>1)</sup>; sollte aber nicht auch der Satz Spinozas: „Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore“ <sup>2)</sup> ihn auf diese Spur geführt haben? Wir werden es nicht wissen.

Ich fasse kurz zusammen. Der Lessing der siebziger Jahre, der Lessing des Gesprächs mit Jacobi zeigt sich vielfach von Spinoza beeinflusst. Am wenigsten freilich auf dem Gebiete, wo Jacobi die grösste Uebereinstimmung zu finden glaubte, auf dem der Metaphysik. Um so grösser dagegen ist die Abhängigkeit von dem einsamen holländischen Denker in allen Fragen, die die Theologie betreffen, und hier von einem deutlichen Einflusz der Lehren des theologisch-politischen Traktats zu sprechen, wird nicht zuviel gesagt sein.

Wenn wir uns aber noch einmal die Frage vergegenwärtigen, mit der wir das dritte Kapitel abschlossen: ist Lessing nun, soweit die Daten reichen, ein Spinozist auch in unserem Sinne? so wird die Antwort ein entschiedenes Nein sein müssen.

---

<sup>1)</sup> Dilthey: a. a. O. 168 ff.; vgl. auch Jacobi IV<sup>1</sup>, 80: „Er (d. h. Lessing) sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand (d. h. eben die Unsterblichkeit), und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen.“

<sup>2)</sup> Eth. V, prop. 21.



## STELLINGEN.

---

### I.

Uitsluitend in Lessing's theologische geschriften is een duidelijke overeenstemming met Spinoza op te merken.

### II.

Het is zeer weinig waarschijnlijk, dat, zooals Ludwig Stein in zijn boek „Leibniz und Spinoza” tracht aan te toonen, Schuller de hoofd-uitgever van Spinozas Opera posthuma is geweest.

### III.

Het is historisch door niets gerechtvaardigd, de leer van Spinoza met terzijdestelling van Descartes in hoofdzaak uit invloeden van de Kabbala of van Giordano Bruno te willen verklaren.

### IV.

Mill's onderscheiding tusschen abstracte en concrete begrippen (System of Logic: Book I, Chapt. II, § 4) is in hooge mate arbitrair, daar begrippen als *tafel*, *zee*, *Jan* zonder nadere bepaling evenzeer abstract zijn als b.v. *witheid* en *goedheid*.

## V.

Ten onrechte verklaart Wijnaendts Francken (de Psychologie van het Droomen, bl. 60) de geringe intensiteit der droom-elementen uit het ontbreken van een objectieven grondslag.

## VI.

De door Ziehen (Psychophysiologische Erkenntnistheorie S. 8; 30) gegeven analyse van het naief bewustzijn is in zooverre niet juist, als ook op dit standpunt reeds tusschen voorstelling en object onderscheid wordt gemaakt, al wordt ook gelijkheid van inhoud verondersteld.

## VII.

Het opstel van H. Rickert: „Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus” (in Philosophische Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmet) lijdt voornamelijk aan de fout, dat een van de materiele causaliteitsprincipes, de aequivalentie van oorzaak en werking, bewust ter zijde wordt geschoven.

## VIII.

Onjuist is de o. a. door Sigwart (Logik II § 97b) uitgesproken meening, als zou het verband tusschen wilsbesluit en handeling principieel begrijpelijker zijn dan eenige andere psychische causaliteitsreeks.

## IX.

Wanneer Bergson (l'Evolution Créatrice p. 137) het menschelijk zenuwstelsel „un véritable réservoir d'indétermination” noemt, verliest hij daarbij uit het oog, dat ook de grootst mogelijke complicatie causale gedetermineerdheid geenszins buitensluit.

## X.

Wanneer men op het standpunt van het psychisch monisme aanneemt, dat aan de tijdelijke werkelijkheid een tijdlooze ten grondslag ligt, dan is het uiterst bezwaarlijk, zoo niet onmogelijk, zich van de verhouding dezer beide werkelijkheden een voorstelling te vormen, daar het causaliteitsbeginsel hier niet van toepassing zal kunnen zijn.

## XI.

Een der meest gewone fouten van de utilitaristische ethiek is daarin gelegen, dat men het lustquantum, dat het gevolg is van de „goede” handeling, mede tot de motieven van zulk een handeling rekent.

## XII.

De humor is een diepere en echtere uiting van pessimisme dan de satire.

## XIII.

Het boek van Reynaud: „Histoire générale de l'influence française en Allemagne” bewijst, ondanks het zeer omvangrijke materiaal, m. i. niet, dat de Duitsche beschaving, met name op het gebied der letterkunde, niet dan een voortzetting der Fransche zou zijn.

## XIV.

De opvatting van den kunstenaar, zooals de Duitsche schrijver Thomas Mann die in „Tonio Kröger” en „Der Tod in Venedig” heeft uitgesproken, vertoont een merkwaardige overeenstemming met sommige paradoxen in Oscar Wilde's „Intentions”.

## XV.

Een, zij het ook globale kennis van de geschiedenis der wijsbegeerte is voor een vruchtbare studie van de Deutsche letterkunde onmisbaar.

## XVI.

Voor het onderwijs in de moderne talen aan de Hoogere Burgerscholen met vijfjarigen cursus zou het zeer gewenscht zijn, wanneer de geschiedenis der letterkunde als eindexamenvak kwam te vervallen.

## XVII.

In verband met het tegenwoordig streven naar gelijkstelling van het eindexamen der Hoogere Burgerscholen met vijfjarigen cursus met dat van de Gymnasia, kan er niet nadrukkelijk genoeg op gewezen worden, dat, althans voor den philoloog, een door latere zelfstudie of door privaat-onderwijs verkregen kennis van de klassieke talen in de meeste gevallen niet voldoende zal zijn.







186577 LG.H.  
S8664s

Author ..... Stockum, Theodorus Cornelis van  
Title ..... Spinoza- Jacobi- Lessing.

University of Toronto  
Library

DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET

Acme Library Card Pocket  
Under Pat. "Ref. Index File"  
Made by LIBRARY BUREAU

